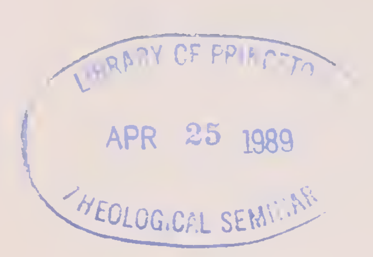
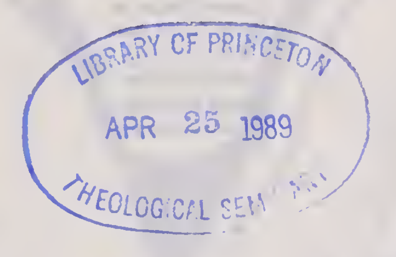
La iglesia costarricense entre Dios y el César



Miguel Picado



La iglesia costarricense entre Dios y el César



Colección HISTORIA DE LA IGLESIA Y LA TEOLOGIA

La iglesia costarricense entre Dios y el César



Miguel Picado

EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj

282.7286
P585-i Picado, Miguel
La iglesia costarricense: entre Dios y el César/ Miguel Picado
—1. ed.— San José: DEI, 1988.
160 págs.; 21 cm. —(Colección historia de la iglesia y la teología)

ISBN 9977-904-83-9

1. Iglesia Católica — Costa Rica
I. Título. II. Serie.

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-904-83-9

Investigación 783042
Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional.

Colección "Historia Mínima" de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latino América (CEHILA) N. 12.

con licencia eclesiástica.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR

A María Engracia Picado,
minusválida en la salud,
plusválida en el amor a la vida;
a Alfonso Quirós, inolvidable compañero
en el sacerdocio; a Mario Barrantes Hidalgo,
laico comprometido como pocos,
pero sin complejos clericales.
Verdaderos creyentes cada uno a su modo,
ahora nos acompañan físicamente.
He procurado que su personal manera
de vivir la fe esté presente en estas páginas.

CONTENIDO

INTRODUCCION 15

PERIODOS DE LA HISTORIA
DE LA IGLESIA EN COSTA RICA 19

CAPITULO 1:
LA CARCEL DE ORO 23

1.1. La relación Iglesia-Estado
como problema para la Iglesia 23

1.2. El origen de la religión oficial
en la antigüedad cristiana 25

1.3. ¿Perdió la Iglesia su sal? 27

1.4. El sistema de cristiandad y la vida interna
de la Iglesia 33

CAPITULO 2:
NOTAS SOBRE LA CRISTIANDAD COLONIAL
EN LATINOAMERICA Y COSTA RICA 35

2.1. La religión del Estado durante la etapa colonial 35

2.2. La cristiandad colonial en Costa Rica 37

2.3. La independencia y el peso muerto del Patronato 38

CAPITULO 3:
LA CRISTIANDAD COSTARRICENSE DESDE
LA INDEPENDENCIA HASTA LAS LEYES
LIBERALES DE 1884 41

3.1. Hacia un entendimiento con el liberalismo 41

3.2. Los católicos ilustrados 43

3.3. Antecedentes de la separación Iglesia-Estado 44

3.4. El clero y la política desde la independencia
hasta las leyes liberales de 1884 46

3.5. La Iglesia concordataria 47

3.6. Una Iglesia pobre y estructuralmente débil 50

3.7. Ni la sociedad ni la Iglesia podían ser conservadoras 52

3.8. El regalismo costarricense 53

3.9. La inesperada riqueza de la pobreza 54

CAPITULO 4:
LA CRISIS DE 1884: NACE
LA CRISTIANDAD LIBERAL 55

4.1 El fermento inglés 55

4.2. La agresión de los liberales:
¿una maniobra preventiva? 57

4.3. El significado de la crisis Iglesia-Estado de 1884 59

4.4. La disyuntiva de la Iglesia: el Estado o el pueblo 61

4.5. Balance del enfrentamiento Iglesia-Estado 66

CAPITULO 5
NO SE PUEDE SERVIR A DOS SEÑORES 71

5.1. Los supuestos del proyecto de nueva cristiandad 71

5.2. La lenta asimilación de la modernidad
y de la Doctrina Social de la Iglesia 73

5.3. Don Ricardo: ¿Paz religiosa o armisticio? 75

5.4. El precio del armisticio 79

5.5. Jorge Volio: la contradicción profética 80

5.6. El discernimiento de Jorge Volio
en la Iglesia Católica Costarricense 81

5.7. El Partido Reformista y la Iglesia institucional 83

5.8. El servicio de Volio a la Iglesia 84

CAPITULO 6:
LA IGLESIA INSTITUCIONAL Y LA PREPARACION
DE LAS REFORMAS SOCIALES 87

6.1. Nadie sabe para quien trabaja o el servicio
del Partido Comunista a la Iglesia Católica 87

6.2. Distintas posiciones de sacerdotes
ante los problemas sociales 89

6.3. El peso muerto de la cristiandad 92

6.4. En busca de orientación 94

CAPITULO 7:
LA LUCHA POR LA TRANSFORMACION
SOCIAL EN EL LAICADO 97

7.1. Cada árbol se conoce por sus frutos 97

7.2. Las inconsistencias del comunismo costarricense 99

7.3. La raíz cristiana de los fundadores
del comunismo costarricense 102

7.4. El ideario social de Vicente Sáenz 104

7.5. El programa permanente del movimiento popular 105

7.6. La jerarquía ante el programa del movimiento popular..106

CAPITULO 8:
NOTAS PARA COMPRENDER LA ACTUACION
DE LA IGLESIA DURANTE LOS AÑOS CUARENTA 109

8.1. Para encontrar al verdadero Mons. Sanabria 109

8.2. Las interpretaciones de la guerra civil del 48 111

8.3. El movimiento popular busca sus banderas.....................112

8.4. La organización de los estratos medios 113

8.5. Rafael A. Calderón Guardia, ¿un hombre providencial? 113

8.6. El populismo calderonista 115

CAPITULO 9:
EL SURGIMIENTO DE LA NUEVA
CRISTIANDAD REFORMISTA 117

9.1. La Iglesia toma la iniciativa 117

9.2. Los disímiles objetivos de la Iglesia...............................117

9.3. La concertación perfecta 118

9.4. El pacto bilateral 120

9.5. El pacto trilateral 122

9.6. La guerra civil: el enfrentamiento de dos reformismos
y la derrota del movimiento popular...................................125

CAPITULO 10:
ELEMENTOS PARA UNA TEOLOGIA
DEL MOVIMIENTO POPULAR 127

10.1. Sanabria teólogo 127

10.2. Que la religión del pueblo no se utilice
contra el pueblo 130

10.3 El desbloqueo ideológico, un servicio de la Iglesia
a los pobres 131

104. La opción preferencial por los pobres 132

10.5. Hacia un marxismo sin dogmas 133

10.6. Mons. Sanabria, memoria peligrosa
de la Iglesia costarricense 136

10.7. La libertad de los hijos de Dios 136

CAPITULO 11:
LA DESTRUCCION DEL APORTE DE SANABRIA
Y LA DERROTA DEL MOVIMIENTO POPULAR 139

11.1. La destrucción por parte del calderonismo 139

11.2. La destrucción por parte de la vanguardia
del movimiento popular 141

11.3. La destrucción por parte de un sector de la Iglesia 143

11.4. La destrucción por parte de la Junta de Gobierno 145

EPILOGO 147

GLOSARIO 149

BIBLIOGRAFIA 155



INTRODUCCION

En este trabajo se indaga sistemáticamente acerca de tres procesos interrelacionados:

1. La influencia que el Estado ejerce sobre la Iglesia, imprimiéndole direcciones y limitaciones.
2. El efecto de esas presiones estatales en la aprobación / condenación que hace la Iglesia a los movimientos populares.
3. Las presiones ejercidas por la Iglesia sobre la política estatal, especialmente con respecto a los sectores bajos.

La indagación se realiza desde una perspectiva histórica; se han escogido los momentos de la historia nacional de mayor utilidad para aclarar nuestro objeto de estudio. A diferencia de otros trabajos en los que el capítulo inicial se dedica a presentar el sustento teórico, en éste justificamos las opciones metodológicas conforme lo exija el desarrollo de la exposición. Por ese motivo, en esta introducción ofrecemos unas pocas indicaciones teóricas, las indispensables para comenzar la lectura. El glosario de palabras técnicas, en donde se precisa el uso exacto que damos a términos corrientes, informa asimismo sobre los criterios teológicos y sociológicos adoptados. (La primera vez que un término explicado en el glosario aparece en el texto, se indica con un asterisco *).

El estudio avanza sobre dos ejes fundamentales: la relación Iglesia*-Estado* y la relación Iglesia-movimientos populares*. Históricamente, alrededor del primer eje se han producido las limitaciones a la evangelización, a la misión profética de la Iglesia. En torno al segundo han girado el profetismo, la denuncia de la injusticia y el esfuerzo por la construcción del Reino. Dicho sea lo anterior como regla general en la que se registran excepciones. Naturalmente, ambos ejes están interrelacionados; entre los dos sostienen las ruedas de la única Iglesia Católica *.

En este libro se interpreta cómo se han producido esas relaciones en la historia de Costa Rica, desde la época colonial hasta la guerra civil de 1948. Su objeto es demostrar que los encuentros y los distanciamientos entre la Iglesia, el Estado y los movimientos populares

han creado líneas de fuerza hoy plenamente vigentes. Procuramos sacar a la luz lo valioso y lo negativo de esas experiencias; patentizar las lecciones de nuestra historia. Subrayamos los criterios de discernimiento social y eclesial elaborados por Bernardo Thiel, Jorge Volio y Víctor Sanabria, porque deben ser el norte de la Iglesia costarricense, si quiere ser fiel a su historia y a su Dios.

El estudio ofrece una síntesis de la historia de nuestra Iglesia, escrita a partir de los ejes indicados. Los acontecimientos son descritos en forma rápida para dar lugar al esfuerzo interpretativo, pero he procurado presentar sus aspectos esenciales. Cada lector deberá juzgar cuándo acudir a la bibliografía citada a fin de completar la información.

El fundamento de mi actitud

No puedo permanecer indiferente al desenvolvimiento de nuestra Iglesia. Soy un apasionado defensor de que se opine responsable y abiertamente sobre los asuntos de la Iglesia. Discusión, reflexión, discernimiento. Lo contrario es indiferencia, conformismo, encubrimiento. No aman a la Iglesia quienes sólo expresan opiniones obsequiosas ni los que ensayan apologéticas con los ojos cerrados. Amamos más a la Iglesia los que no tememos a la verdad de los hechos y los que creemos (por acto de fe) que la Iglesia no se sostiene ni por las elucubraciones mentales de nadie ni por las alianzas que pueda establecer con los poderes de este mundo. Amamos a la Iglesia los que sabemos (por fe) que es obra de Dios y El se basta para sostenerla. Además, la historia no se escribe para complacer a nadie y la búsqueda de la verdad no es sacrílega sino liberadora.

Este no es un trabajo apologético. No me ocupo de defender a la Iglesia sino de demostrar unas cuantas hipótesis, que espero sean de utilidad. Vivimos en una época de transición y es natural que nadie sepa muy bien cómo actuar. No obstante, podemos hacer al menos dos cosas: la primera, advertir que estamos en un momento de transición (o de crisis, que es lo mismo); la segunda, esforzarnos por comprender las fuerzas generadoras de la transición inevitable. Así, aunque no podamos impedirla, al menos no nos tomará tan de sorpresa. Pretendo ofrecer ese servicio a mi Iglesia.

Mientras redactaba este ensayo, me he esforzado por seguir el ejemplo del Papa León XIII a los historiadores: "Tengan, sobre todo, presente consejo en el espíritu que que la primera ley de la historia es no atreverse a mentir; la segunda, no temer decir la verdad". A esas palabras, agrega Roger Aubert en la presentación de la *Nueva Historia de la Iglesia:* "La segunda parte de esta consigna exige a veces más valentía aún que la primera, dado el estado de espíritu que existe en ciertos medios retrasados" (1).

1. Róger AUBERT y otros, *Nueva Historia de la Iglesia*, Tomo I, p. 547.

Y continúa Aubert a propósito de los *falsos conflictos entre la razón y la fe*: "Es necesario evitar dos confusiones en las que se cae con demasiada frecuencia. La primera consiste en tomar apresuradamente como firme verdad científica lo que no pasa de ser una hipótesis más o menos seriamente fundada. La segunda en tomar como datos de fe simples opiniones más o menos tradicionales en la Iglesia" (2).

En cuanto a la primera posible fuente de confusión, no tengo motivo para ocultar que, a pesar del esfuerzo realizado, ofrezco nada más que un conjunto de hipótesis. Pero nada menos que un conjunto de hipótesis. No presento verdades definitivas (inexistentes en las ciencias sociales) pero tampoco ocurrencias antojadizas. Cada una de las aseveraciones cuenta con base documental suficiente para fundamentar una opinión. No obstante, siempre existe lugar para el aporte de nuevos documentos que modifiquen el contenido de los juicios y caben interpretaciones más ajustadas a las realidades. En tales puntos, este ensayo no difiere gran cosa de lo normal de las investigaciones.

Solicito que no se olvide la segunda parte del comentario de Aubert. No se otorgue la categoría de datos de fe a simples opiniones más o menos tradicionales. Advertencia que trasladada a este ensayo significa: Quizás existan, en la Iglesia Católica costarricense, instituciones o maneras de actuar y de pensar que a alguien puedan parecerle necesarias, insustituibles, hasta consustanciales a la Iglesia y que sean, sin embargo, caducas y perjudiciales.

2. *Op. cit.* pp. 19-20.

PERIODOS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN COSTA RICA

1. La Cristiandad colonial 1502 - 1884 (1).

Ciclo de las exploraciones y la conquista (1502 - 1569)

Finaliza con las encomiendas* de indios otorgadas por Perafán de Rivera.

Ciclo del establecimiento de los conquistadores sobre la base del trabajo indígena (1569 - 1660)

Finaliza con la pérdida de importancia del trabajo indígena. Puede tomarse como referencia la supresión de los cuatro corregidores de indios hecha por el Consejo de Indias en 1660.

La Iglesia existe como fenómeno de importación. Es la Iglesia de los conquistadores; comienza a echar raíces propias por la catequización de los indios. La beneficia el aumento de la población blanca y el proceso de mestizaje. Los mestizos incorporan los valores de los blancos, entre ellos la religión católica.

En este ciclo se origina el catolicismo costarricense, favorecido por la disminución de la población indígena no bautizada, que evita una fuerte competencia con las religiones autóctonas e impide el surgimiento de una fuerte religiosidad popular autóctona.

Ciclo de la consolidación del catolicismo costarricense

En el Valle Central

El sujeto más importante es la familia mestiza pequeño-propietaria. El fracaso de las haciendas y plantaciones en el Valle Central facilita el éxito de la chacra, unidad económica y agraria, de mediana o corta extensión, dedicada en buena parte al autoabastecimiento. Desde el punto de vista social la chacra favorece la apropiación equitativa de la tierra y la integración de la familia mestiza, pues sus miembros la explotan conjuntamente, así como la transferencia de los valores religiosos de generación en generación. Durante este Ciclo, las devociones populares vividas en el hogar son el método principal de evangelización.

1. La periodización relativa a la colonia se propone a modo de hipótesis. La de los períodos siguientes se razona a lo largo de la investigación.

Las reducciones de indígenas administradas por franciscanos en el Valle Central, continúan la labor evangelizadora iniciada en el período anterior y preparan núcleos indígenas que se integrarán con el campesino mestizo.

El establecimiento de las ciudades de "españoles" proporciona el fundamento de las primeras parroquias. No obstante, las instituciones eclesiales más fuertes son las cofradías y las capellanías .

En el Pacífico Norte

La historiografía de la Iglesia en la actual provincia de Guanacaste apenas se inicia. A primera vista presenta una serie de contraposiciones con la del Valle Central: prevalece la hacienda sobre la chacra, lo que implica un obstáculo fuerte para la integración familiar. La familia nuclear no puede ser el vehículo evangelizador. Existe una presencia cultural indígena más fuerte que en el Valle Central, por lo que la religión popular es capaz de oponer mayor resistencia a la religión oficial. La religiosidad popular crea devociones propias, que originan festividades en donde participa toda la comunidad.

Ciclo de las misiones de Talamanca

Este ciclo perdura durante toda la colonia, pero ni los franciscanos observantes ni los recoletos logran integrar esa región con el catolicismo nacional. Geográficamente la Talamanca de las misiones incluye ambas vertientes de la cordillera de ese nombre.

Crisis de la cristiandad colonial

Comienza con los decretos de venta de tierras pertenecientes a las cofradías, continúa con la independencia, las leyes desamortizadoras* de Carrillo hasta desembocar en la leyes anticlericales de 1884.

2. La nueva Cristiandad

2.1 La nueva cristiandad liberal

Ciclo laicizante (1884 - 1892)

Se pretende fundamentar la sociedad exclusivamente en los principios liberales, despojando a la doctrina católica en su función de último fundamento de justificación del sistema. Finaliza con el decreto del 4 de agosto de 1892 que establece la enseñanza de la religión en las escuelas del Estado.

Ciclo de la convivencia pacífica (1892 - 1940)

La Iglesia institucional recupera posiciones cerca del Estado, lo que le impide acompañar al laicado en un proyecto social que sustituya al capitalismo liberal, con importantes excepciones. Al margen de este proceso se origina un cristianismo no católico en las explotaciones bananeras del Atlántico.

2.2. La nueva cristiandad reformista (1940-1979) (2)

Lo propio de la nueva cristiandad reformista no es únicamente que se legisla a favor de la Iglesia, sino que se solicita el apoyo de la Iglesia para el mejoramiento y mantenimiento del orden social. El Estado deja de ser puramente laico.

Los ciclos se definen de acuerdo con la preeminencia alcanzada por las diferentes prácticas u orientaciones eclesiales.

Ciclo de la práctica eclesial ligada al movimiento popular (1940-1948).

Pacto entre Monseñor Sanabria, Calderón Guardia y Manuel Mora.

Ciclo de la práctica eclesial socialdemócrata (1949-1979)

Se realiza por obra de sacerdotes y laicos influyentes dentro del PLN a pesar de que el Arz. Rodríguez-Quirós impulsó una práctica eclesial conservadora. La Iglesia apoya la creación del Estado benefactor, participa de sus beneficios y se dedica a las capas medias.

Ciclo de la práctica eclesial neoconservadora(1979 - ...)

La práctica eclesial socialdemócrata entra en crisis y pierde terreno ante la neoconservadora, que se adueña del laicado y del clero joven. Sobreviene la crisis de la cristiandad reformista, a raíz de la crisis del Estado benefactor.

3. Desintegración de la nueva cristiandad y surgimiento de la Iglesia de los pobres (1979 - ...)

Sus antecedentes teológicos y sociológicos provienen de etapas anteriores, pero en adelante tendrá como base social al costarricense marginado en los siguientes sentidos:

2) Este período será tratado en una obra próxima.

Marginalidad económica (sus ingresos rondan el mínimo de subsistencia). Por efecto de la crisis económica grupos provenientes de los sectores medios pasan a engrosar los sectores bajos.

Marginalidad cultural sus raíces se hunden en etnias en proceso de destrucción, como los negros de origen jamaicano, los habitantes de la bajura guanacasteca, los exilados centroamericanos y, de modo mayoritario, gentes herederas de una rica cultura campesina, que ha debido emigrar a las ciudades.

Marginalidad geográfica, porque se trata de mano de obra trasladada por diversas regiones de producción, cuando no expulsada y obligada a buscar cobijo en los cinturones de miseria de las ciudades.

Marginalidad social, al no compartir algunos de los valores del ser humano del Valle Central, como el nivel educativo, cierto espíritu empresarial, la organización familiar nuclear, o no poder sostenerlos en las nuevas circunstancias.

Marginalidad religiosa, pues han recibido menos atención pastoral, y se aferran a una religiosidad popular distinta a la del Valle Central.

En resumen, se trata del afianzamiento de un catolicismo periférico, contrapuesto al catolicismo central, marcado por la mentalidad de las capas medias y orientado al servicio de ellas.

CAPITULO 1

LA CARCEL DE ORO

1.1 La relación Iglesia-Estado como problema para la Iglesia

El artículo 76 de nuestra Constitución Política define que:

> La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres.

En Costa Rica el Estado tiene una religión determinada, es confesional (1). Este postulado se ha mantenido en las diferentes cartas magnas, con variantes que avanzan hacia grados de mayor tolerancia. Sin duda, esta constante constitucional manifiesta un aspecto básico de la formación de la nacionalidad costarricense, proceso en el que se han apoyado mutuamente el Estado y la Iglesia Católica y ciertamente poco estudiado.

La mayoría de los Estados de la actualidad no son confesionales. Un Estado confesional es un anacronismo. Desde le siglo XIX se ha impuesto progresivamente un concepto laico del Estado y una efectiva igualdad de las religiones ante la ley. A diferencia de otros países, en el nuestro se conserva una relación estrecha y normada constitucionalmente entre Iglesia y Estado. Aparentemente esa relación es ventajosa para ambas esferas aunque experimentó profundos cambios en las últimas décadas del siglo anterior y todavía hoy es motivo de queja por parte de algunas minorías religiosas. Sin embargo, una serie de signos y de realidades indican que la relación Iglesia-Estado será cada vez más problemática para el catolicismo. El primer paso para descifrar la dinámica interna del

1. El problema de la confesionalidad del Estado ha sido objeto de varios estudios. Daniel MONTERO SEGURA, La evolución de la tolerancia religiosa en Costa Rica durante los siglos XIX y XX destaca los problemas constitucionales que el artículo 75 acarrea para los ciudadanos no católicos. Graziella BLANCO COTO, El Estado Confesional Costarricense, estudia las consecuencias de la confesionalidad del Estado en la legislación, especialmente en cuanto al matrimonio, la libertad religiosa y la educación.

catolicismo costarricense es comprender a cabalidad la crisis de esa relación. La respuesta a mútiples problemas pastorales circula por el correcto discernimiento de ese problema básico. La historia puede ayudar en algo a la hora de practicar ese difícil juicio pues en ninguna institución como en la Iglesia el pasado —aún el remoto— conserva tanto peso en el presente. Preguntemos "a los tiempos antiguos".

La forma de relacionarse la Iglesia con el Estado expresada en nuestra Constitución plasma lo que llamamos una cristiandad. Su antecedente inmediato se encuentra en la época colonial latinoamericana; éste proviene a su vez de la manera de entenderse y situarse recíprocamente el Estado y la Iglesia en la España renacentista, modo que con algunas variantes se toma de la España y la Europa medievales... En fin, el punto de arranque se encuentra en la antigüedad cristiana, concretamemente en el siglo IV. Antes de recordar de manera breve pero suficiente lo que aconteció a la Iglesia en ese siglo, definamos el concepto clave de nuestra investigación.

¿Qué es una cristiandad?

Los diccionarios no especializados muestran los términos cristianismo y cristiandad como sinónimos, pero en el lenguaje técnico tienen significados distintos. El cristianismo es la fe de los que aceptamos que Jesús de Nazaret es la automanifestación amorosa de Dios y tratamos de seguir su camino agrupados en la Iglesia. La cristiandad es una forma de insertarse, una manera de estar presente la Iglesia en una sociedad, sociedad en donde la Iglesia utiliza el aparato estatal (leyes, instituciones, presupuesto) para llevar adelante su propio proyecto pastoral. Como contrapartida, el Estado recibe de la Iglesia la legitimación originada en el prestigio moral de ser la institución mediadora entre Dios y los hombres. Tal cual se lee en un mensaje de Franco a las Cortes en octubre de 1953. "El Estado recibe de la Iglesia un inmensa cooperación moral y, a cambio, el Estado otorga a la Iglesia los medios necesarios para cumplir su misión sobre la tierra" (2).

La distinción CRISTIANISMO/CRISTIANDAD demuestra que la Iglesia pudo y puede relacionarse con el Estado y la sociedad de múltiples maneras. La forma de relación Iglesia-Estado vigente hoy en Costa Rica (y en otros países latinoamericanos) definida como cristiandad es producto de circunstancias históricas. Cambió en el pasado y puede cambiar en el futuro. Como valoración teológica digamos para empezar que no se encuentra en la Sagrada Escritura ni en la tradición un principio que obligue a los cristianos a considerar al régimen de cristiandad como el más idóneo para normar la relación de la Iglesia con el Estado.

El concepto de cristiandad indica en primer lugar una realidad histórica. Una cristiandad es algo que ha existido o que existe con sus coordenadas espacio-temporales. Se habla, por consiguiente, de cristiandad latina, de

2. Citado en G. MARTINA. *La Iglesia*..., IV, p. 165.

cristiandad visigoda, de cristiandad colonial hispanoamericana. En segundo término, es también un instrumento de análisis para dilucidar los enigmas de la vida eclesial, así como el complicado mundo de la ideología dominante en los países católicos. Esta investigación se fundamenta en el concepto de cristiandad, por tanto, no está de más ofrecer una definición técnica.

> Por cristiandad se entiende la totalidad histórico-concreta, tanto política, ideológica y económica que tiene a la Iglesia por *último fundamento de justificación del sistema*, y donde la Iglesia usa a los apartados del Estado como mediaciones obvias para cumplir su labor pastoral. La Iglesia, la cúpula de la Iglesia (sus agentes pastorales hegemónicos: obispos, sacerdotes, monjes, etc.) establece una alianza (sin mayor conciencia frecuentemente) con las clases dominantes y se sitúa dentro de la sociedad política. Desde dicha alianza y a través de los aparatos del Estado organiza su presencia sacramental, a veces sacramentalista, en la sociedad civil, en el pueblo (3).

Como resultado de la evolución histórica, la cristiandad conocerá matices y adaptaciones. Hay dos etapas fundamentales: la cristiandad colonial y la nueva cristiandad, y dentro de ésta dos períodos: el liberal, el reformista.

1.2 El origen de la religión oficial en la antigüedad cristiana

Durante sus tres primeros siglos el cristianismo no se apoya en el Estado (el Imperio romano) ni en las clases altas para realizar la evangelización. No necesia optar por los pobres porque es la religión y la esperanza de ellos. Los seguidores de Cristo se desenvuelven en medio de la diáspora, de la ilegitimidad política y de la persecución, con sus secuelas de cárcel, destierro, expropiaciones y martirio. La última persecución, la de Diocleciano, la más atroz según parece, ocurre en los años 303 - 304. En el año 313 acontece algo cuyas consecuencias llegan hasta nosotros. El emperador Constantino, mediante el Edicto de Milán, declara la libertad de cultos, equipara al cristianismo con las otras religiones. Poco después, en el 324, el mismo Constantino manifiesta su deseo de que todos los súbditos abracen el cristianismo, aunque solicita que no se perturbe a quienes rehusen . El emperador Teodosio da otro paso: por medio del Edicto de Tesalónica (380) ordena que todos los pueblos del Imperio adopten la fe católica. El proceso culmina en el 392 cuando se promulga una ley que considera como traición, como delito contra el Estado, el culto no cristiano(4).

3. Enrique DUSSEL. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, p. 174. Enfasis agregado.
4. Sobre este aspecto véase "Del reconocimiento de la igualdad de derechos del cristianismo a la posición de privilegio otorgada por Constantino", en Huber JEDIN (director) *Manual de Historia de la Iglesia, II.* Los edictos que señalan las

Durante los primeros siglos, el cristianismo no vivió unido al Estado, por consiguiente no existió el régimen de cristiandad. Menos de un siglo bastó para que el cristianismo mudara su calidad de religión ilícita a religión oficial, de religión perseguida a religión perseguidora. Desde el siglo V hasta el presente (salvo esporádicas particularidades existentes en iglesias minoritarias), el cristianismo ha vivido enmarcado dentro del régimen de cristiandad.

Advirtamos para evitar equívocos que la cristiandad incluye pero supera la mera relación Iglesia-Estado, el acuerdo político entre ambas instituciones, lo que corrientemente algunos llaman "matrimonio". Aunque esa relación es importante, se fundamenta en algo más profundo. Para que exista un régimen de cristiandad lo esencial es que la Iglesia se desempeñe "como último fundamento de justificación del sistema" (según lo afirma la definición antes citada), como la principal encargada de producir sentido en una sociedad. Tratemos de ilustrarlo recurriendo a una cita un poco extensa.

> Antes de la secularización política era el antiguo régimen. Aparte de otros rasgos, caracteriza al antiguo régimen la implicación en él del aparato eclesiástico, cuyas funciones sirven a la construcción de la sociedad política. No se limita el rasgo a que la iglesia, en sus distintas instituciones y jerarquías *, controla amplias parcelas del poder económico y regenta puestos clave del poder político. Esta participación directa en el poder económico y político, por voluminosa que pueda llegar a ser, resulta hasta cierto punto anecdótica, inesencial, y no constituye la sustancia de la implantación del aparato eclesiástico en el antiguo régimen. Dicha sustancia consiste en dominar prácticamente por completo, mediatizándolos, otros espacios sociales de poder. En particular, la iglesia administra el poder simbólico, pues cristianos y suyos son los símbolos que definen el sentido colectivo de la vida y de la muerte; el poder ideológico, pues a ella corresponde legitimar o, por el contrario, retirar legitimación sobrehumana a toda otra clase de humana autoridad; el poder doctrinal y docente —destacado capítulo del poder ideológico—, por el que asegura la pacífica reproducción de la ideología y del sistema simbólico, estando en manos de la iglesia las instituciones de enseñanza y trasmisión de la cultura; el poder moral, el ejercicio sobre las conciencias, puesto que en fuero eclesiástico se deciden el bien y el mal, el pecado y la absolución, el derecho divino y la excomunión.
>
> El único poder que en el antiguo régimen la iglesia parece no tocar o, mejor, no empuñar directamente, es el poder de las armas; y aun ese puede manejarlo de modo mediato, por tercera persona interpuesta.

etapas de este proceso pueden leerse en Miguel ARTOLA, *Textos fundamentales para la Historia.*

Quienes no disponen del tiempo necesario para leer una extensa historia de la Iglesia pueden consultar la breve, pero teológicamente actualizada, historia de la Iglesia contenida en la obra Para una enseñanza crítica de la religión. 2o *La Iglesia* Por José BADA PANILLO y otros.

> Entregar al brazo secular equivale a entregar a las armas de un verdugo, de un verdugo laico, pero mero ejecutor de un juicio originaria y esencialmente eclesiástico.
> Esta ocupación de la iglesia - y casi en exclusiva por ella sola - de áreas enormes de poder, de códigos reguladores de la convivencia pública, debe considerarse factor característico del antiguo régimen y común a todas sus fases y variedades, a partir de Teodosio, a través luego de los carolingios, sacros imperios y otros reinos cristianos medievales, hasta los monarcas absolutos de la Europa moderna. (...)
> A lo largo de milenio y medio de vigencia del antiguo régimen - era constantiniana, como también se denomina en una periodización precisamente eclesiástica -, el proyecto de iglesia, de las diversas iglesias, se cifra justo en mantener, consolidar y ampliar su papel en la construcción de la sociedad como un todo orgánico, en la necesidad de su mediación para el establecimiento de vínculos públicos. (...) La religión, principal lazo de la sociedad (5).

Subyace a la cuestión de la cristiandad *un juicio cristiano sobre el poder.* El poder político como tal, como recurso para la organización de la sociedad, merece una valoración positiva. En ese sentido habla San Pablo en el capítulo 13 de la carta a los Romanos. Ahora bien, esto no significa un aprobación ramplona de todo poder político, al que el Nuevo Testamento, especialmente el Apocalipsis, condena cuando lo considera culpable de opresión. Quizás lo más significativo del cristianismo, al respecto, sea su renuencia a sacralizar el poder político, a elevarlo a la condición divina, tal como se manifiesta en la expresión de Jesús acerca de Dios y el César (cfr. Mt 22,21). La gran tentación de la Iglesia, quizás prefigurada en las tentaciones de Jesús (cfr. Mt. 4,8) es justamente sacralizar el poder. Para nuestra fe —a diferencia de tantas religiones de la antigüedad y de las ideologías totalitarias del presente—la manifestación de lo Santo no es el Estado sino el prójimo, especialmente el prójimo afligido (cfr Mt. 25,31-44).

1.3 ¿Perdió la Iglesia su sal?

Con la cristiandad hace su entrada la intolerancia religiosa en la historia del cristianismo. Una religión oficialmente verdadera, protegida por el Estado, margina como sectaria o aberrante a cualquier otra manifestación religiosa. La uniformidad religiosa es de interés estatal, como recurso para producir y acrecentar la unidad política y cultural. Las herejías son consideradas simultáneamente delito religioso y político. Aparece el fundamento de la concepción medieval de que sólo el católico es ciudadano de derecho pleno. Cualquier ofensa a la fe y a la Iglesia significa un agravio para el Estado, concepto que, por medio de la cristiandad

5. Alfredo FIERRO. *Teoría de los cristianismos*, pp. 102-105.

española, se radica en Latinoamérica y en nuestro país tendrá vigencia hasta finales del siglo XIX. Los paganos (en nuestro caso los indios no bautizados), los judíos y los protestantes serían ciudadanos de segunda categoría.

No sólo la defensa de la Iglesia, sino también su crecimiento pasa a ser de interés estatal. El medio más expedito fue obviamente oficializar el credo católico. Al colocar en la ilegalidad a los no convertidos, se logró que los bautizados aumentaran de un 10 % de la población al alborear el siglo IV, a poco más del 50 % a finales de esa centuria. Esta "invasión" de neófitos, impulsados en gran medida no por motivos interiores sino por la presión sociopolítica, desbordó las estructuras características de la Iglesia primitiva para la recepción de los conversos. Los procesos catecumenales se disolvieron bajo la avalancha de nuevos cristianos y hubo de administrarse el bautismo sin la debida preparación. Igualmente, las escuelas catequéticas fueron superadas por el crecimiento numérico.

Abrazar la fe cristiana dejó de ser un peligro para transformarse en una ventaja social. Una Iglesia minoritaria antes de alcanzar el grado de oficial, a la que se ingresaba con la plena conciencia del riesgo martirial y en desafío a los valores del mundo, fue invadida por masas no completamente evangelizadas. La afluencia masiva disminuyó el nivel religioso y moral de la Iglesia, al extremo de que los cristianos más exigentes sintieron el llamado al desierto para vivir, en la soledad, el rigor de la fe cristiana, rigor impracticable en el relajamiento de las ciudades. Ese fue uno los factores coadyuvantes en el surgimiento de la vida eremítica (hombres que van al desierto para, en la soledad, buscar el encuentro con Dios), que posteriormente evolucionó a la vida monástica (donde se busca a Dios siguiendo una regla comunitaria).

Aconteció que ciertas costumbres paganas, muy populares, fueron "bautizadas", a pesar de que mantenían vivos algunos elementos de origen pagano. Ejemplo de este proceso mimético es la fecha de la navidad, que coincide con la antigua fiesta de culto al *Sol invictus*, anterior religión oficial del Estado. Asimismo, la Iglesia asumió algunos templos paganos, y les dio otro destino, entre ellos, el Panteón (templo dedicado a todos los dioses), en adelante templo dedicado a todos los santos.

No por simple concesión señalamos que no todo fue negativo, y renunciamos a entrar en la inútil disputa de si las cosas pudieron ser de otro modo. La legislación sobre la familia, la educación, el trabajo, la propiedad, la autoridad, recibió cierta orientación cristiana. Fue abolida la pena de crucifixión, los juegos de gladiadores se suprimieron, se prohibió comprar y vender recién nacidos, se impuso cierta obligación de dar limosna para remediar la pobreza... pero el proceso de cristianización afectó más a las formas culturales que a la convivencia, más a los comportamientos externos y menos a las actitudes y convicciones personales.

El genio político de Constantino presintió en el cristianismo —religión minoritaria por entonces— la gran potencia constructora del

futuro. Al cristianismo le sobrevino la tarea de convertirse en la fuerza plasmadora de la vida entera del Imperio. La Iglesia llegó a ser el último fundamento de justificación del sistema social. Ella misma comenzó a tener al Imperio como modelo para su autocomprensión; los límites geográficos y culturales del Imperio fueron los suyos propios. La organización ministerial de la Iglesia recibió la influencia del modelo imperial. Se ganó en disciplina y uniformidad internas, a cambio de creatividad y pluralidad en la unidad. La simbiosis entre la Iglesia y el Imperio, por una parte elevó a los obispos a la categoría de altos funcionarios estatales pero, por otra, abrió el portillo a la intromisión del emperador en asuntos eclesiales. Los grandes concilios del siglo IV fueron convocados y presididos por el emperador. Es todo un signo. El Papa adquirió rango imperial y el emperador aspiró a la máxima autoridad en el seno de la Iglesia.

Como resumen de todo este proceso,

> la disparidad anterior (de los tres primeros siglos de cristianismo) respecto al mundo fue suprimida cuando el mundo, en una evolución progresiva, coincidió con la Iglesia, identificándose la frontera entre ambos. La "reserva escatológica" (la esperanza en la segunda venida de Cristo que inaugurará una tierra y un cielo nuevos) pudo ser reemplazada por la inserción de la Iglesia en el mundo y en la historia y por la realización del reino de Dios en la tierra. La Iglesia, pueblo de Dios, que anteriormente estaba constituida por la decisión de la fe y el sello de los sacramentos, no abandonó los ritos de iniciación - puesto que no era posible, dada su propia esencia y origen-, pero estos se convirtieron en algo natural e indiscutido (el nacimiento comportaba el bautismo). El "populus Dei" se convierte en "populus christianus", y éste pasa a ser un concepto cultural, sociológico y político. Los peligros, las persecuciones y la hostilidad provienen ahora de la "exterioridad" caracterizada por situarse fuera de los límites del pueblo y del reino cristiano. El enemigo de la Iglesia es según esto una magnitud que se concreta geográficamente: el enemigo es el no cristiano, que es, al mismo tiempo, enemigo político (6).

La opción por los pobres y la cristiandad

Se entiende con facilidad que una Iglesia en régimen de cristiandad topa con problemas diversos para hacer efectiva una opción por los pobres. El cristianismo nace como una religión de los pobres y para los pobres. Los momentos cumbres de la vida del Mesías, su nacimiento y predicación, su género de muerte, los testigos de su resurrección, los primeros

6. H. FRIES, "Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático". En: *Mysterium Salutis*, IV/1, pp. 231-296. Este artículo resulta especialmente útil como introducción a la historia de la Iglesia.

miembros de su Iglesia, señalan la predilección de Dios en Jesús por los pobres. Posteriormente, la nueva fe se extiende a la largo y ancho del Imperio romano, abarcando todos los sectores sociales, pero preferentemente a los pobres y con referencia a ellos. Desde luego, ingresaban ricos a la naciente Iglesia, pero abandonaban su condición de ricos, o al menos disponían sus bienes para el servicio de los pobres de una manera efectiva, vendiendo parte de ellos, por ejemplo.

Naturalmente, lo anterior tiene implicaciones muy directas y molestas con respecto a la tranquilidad de nuestra conciencia. Los equívocos y malentendidos saltan por doquier. Trataremos buenamente de aclarar unos cuantos, aunque nos apartemos por un momento de nuestra perspectiva histórica.

Mirando la mentalidad católica costarricense, quizás sirva de algo indicar que muchos de los (falsos) problemas para comprender la opción por los pobres radicada en el Evangelio, provienen de oponer arbitrariamente la realidad del pobre y la del pecador. Según esta equívoca manera de sentir, Jesucristo nos salvaría de los pecados (realidad espiritual) y no de la pobreza (realidad material y política). Pero el dualismo materia/espíritu es ajeno a la antropología bíblica. De acuerdo con la mentalidad del Evangelio, el pobre es, en su condición de tal, pecador y víctima del pecado, la patente muestra de los efectos del pecado. Por consiguiente, la liberación del pobre y la liberación del pecador están indisolublemente unidas.

Además de las consideraciones anteriores, puede ser útil la siguiente exposición de un teólogo sudafricano:

> Entre los malentendidos más comunes figura el entender la opción por el pobre como equivalente a dar preferencia a los pobres sobre los ricos en la predicación o ministerio. La frase *opción preferencial por el pobre* popularizada por la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Puebla, ha servido para reforzar la idea de que se trata de una preferencia pastoral en la distribución de servicios, recursos y predicación de la Iglesia: habría que prestar más atención a los pobres y trabajar preferentemente con ellos. Algunos puede que lleguen a decir que la Iglesia debería servir *solamente a los pobres* y que nada tendría que hacer con los ricos. Otros les responderán que el Evangelio y su mensaje es para todos y que no podemos abandonar a los ricos. Estos planteamientos, sin embargo, pasan por alto la cuestión.
>
> La opción por el pobre no es equivalente a la elección de los *receptores* del mensaje evangélico, cuestión de *a quiénes* debemos predicar el Evangelio, sino que se trata de *qué Evangelio debemos predicar* a quien quiera que sea. La frase tiene que ver con el contenido del mismo mensaje evangélico. (...)
>
> Se escucha a veces la objeción de que ni todos los pobres son santos ni todos los ricos pecadores. Ciertamente algunas personas, en su forma de entender la opción por el pobre, conciben a los pobres de manera romántica y hacen reo de culpa sin más a a cualquiera que no sea pobre. Para ellas cualquiera que fuese pobre u oprimido sería imposible que

obrara mal y todo rico escogería a sabiendas y deliberadamente hacer sufrir al pobre. Tal planteamiento pasa por alto, una vez más, la cuestión. La opción por el pobre no significa preferir una gente a otra. Se trata de optar por la *causa de los pobres* como opuesta a la causa de los ricos. El juicio moral implicado aquí no es un juicio sobre individuos que son ricos o pobres, sino un juicio sobre la moralidad y rectitud de dos causas en conflicto. La opción por el pobre es un juicio sobre la rectitud de la *causa de los pobres* y una condena de la causa de los ricos, cualquiera que sea o deje de ser la culpa personal de los implicados.

La opción por el pobre es una irrevocable e inequívoca toma de postura en una situación de conflicto estructural. No es cuestión de predicar a cierta gente en lugar de otra, o cuestión de ser generoso con gente sin privilegios, o un juicio acerca de la culpa de los ricos, ni siquiera y en primera instancia cuestión de estilo de vida. Es la afirmación de que la fe cristiana supone para cada uno y en forma esencial, tomar partido frente al conflicto estructural entre opresores y oprimidos. Nada puede cuestionar más las creencias muy queridas de muchos cristianos de hoy. Nada puede cuestionar más a nuestras Iglesias en su manera de actuar en el mundo de hoy. Nada puede ser más controvertido y desafiante para nuestra teología y –nuestra práctica cristiana.

Los que se sienten amenazados dirán que esto no es Evangelio, que es política. El Evangelio, argüirán, lleva a la paz y a la reconciliación y no a tomar partido frente a los conflictos. Sí, pero ¿acaso nos convoca el Evangelio a conciliar el bien y el mal, la injusticia y la paz? Mas aún, ¿no exige que tomemos partido contra todo pecado y, especialmente, contra el pecado de opresión que todo lo impregna? (7).

Desde la perspectiva de esta investigación no interesa primordialmente el pobre como individuo aislado, que puede ser objeto de nuestra solicitud paternal. Interesa el pobre en cuanto tienen una *causa*, explícita en múltiples proyectos populares.

A la vez santa y pecadora

Ningún proyecto social o político (desde un partido mayoritario hasta una humilde cooperativa) puede prescindir de la Iglesia en tanto fundamento de justificación del sistema, de su enorme poder ideológico y simbólico. Un proyecto político, como el del Partido Comunista clásico —por aludir a un caso extremo— puede oponerse al sistema de cristiandad pero no ignorarlo.

Ningún proyecto social —expresado en un partido político, en una reforma legal, en un sindicato— puede rechazar todos los estímulos que recibe del código moral vigente (católico). De múltiples modos se reclama una justificación de índole religiosa. El Estado, los partidos políticos, los

7. Albert NOLAN. *La opción por el pobre*, pp. 85-87. Sobre este tema existe una bibliografía enorme y sería inútil intentar resumir el estado de la cuestión. Jorge PIXLEY - Clodovis BOFF. *Opción por los pobres*, ofrece un compendio muy actualizado de los enfoques bíblicos, teológicos y pastorales.

órganos de difusión noticiosa sufren este tipo de presión. Quiérase o no, debe tenerse en cuenta a la Iglesia. Así pues, el concepto de cristiandad resulta indispensable para la interpretación correcta de las relaciones Iglesia-Estado-movimiento popular. Ello no significa sin más que la Iglesia se constituya en una institución realmente poderosa. Proyecta una imagen de gran fuerza, pero está atada a la estructura que ha contribuido a crear. Ella misma no escapa a esa presión social. Ve comprometida su libertad y constantemente debe moderar los impulsos proféticos. Aumenta sus controles internos. Pero ello no imposibilita que, en nombre del Evangelio, la misma Iglesia sea cuestionada y se interrogue a sí misma. Entonces debe justificarse ante sí misma recurriendo a la Biblia y al Magisterio universal (el que aportan los papas para toda la Iglesia) y al Magisterio regional (en nuestro caso el de la Conferencia Episcopal Latinoamericana). En otras palabras, la Iglesia tiene en el Evangelio una norma que no puede sobrepasar indefinidamente sin destruirse. Este principio teológico es también una verdad sociológica.

Una Iglesia como la Católica no puede estar contra el Evangelio y contra su propio magisterio, lo que significa un límite a su tolerancia con los sistemas sociales injustos, y con los estados opresores. Por consiguiente, en casos extremos de represión prolongada, el régimen de cristiandad entra en crisis. En estas situaciones juega un papel decisivo el magisterio de la Iglesia, su doctrina social, y su experiencia histórica, es decir, el repertorio desde el cual interpreta la realidad. Aquí nace una diferencia importante entre las iglesias históricas (como la Católica, la Anglicana, la Luterana, entre otras) y las agrupaciones fundamentalistas, frecuentemente sectarias que, carentes de magisterio, de doctrina social y dando la espalda a su propia historia, pueden entenderse con cualquier régimen social (8). Por eso son excepcionales los grupos sectarios dueños de una conciencia social desarrollada. Por lo general las sectas, con su pretensión de vivir el "puro Evangelio" son acríticas y algunas completamente funcionales al sistema social.

Una iglesia, a diferencia de una secta, necesita siempre un modo de inserción social, una forma concreta, institucional de encarnarse en la historia.

Hacerse carne (historia, cultura, institucionalidad) supone incorporar la debilidad del mundo con el objeto de "trabajarlo desde adentro". Supone soportar incluso algo del pecado del mundo. Sólo el Verbo encarnado se hizo igual a nosotros en todo menos en el pecado. Esa es desde siempre la condición de la Iglesia, a la vez justa y pecadora, sobre la cual no prevalecerán las puertas del infierno. Las cristiandades no han impedido a la Iglesia sembrar el Reino en la historia. Cierto que el sistema de cristiandad afecta la evangelización en todos sus niveles, pero no elimina

8. En el segundo libo de esta investigación, titulado *La Iglesia, el Estado y los movimientos populares*, procuramos desarrollar los conceptos secta, fundamentalismo y pentocostal.

de raíz todas las posibilidades de vida cristiana. La cristiandad es como una hipoteca que grava las fuerzas del Evangelio, pero éste continúa su obra a pesar de semejante impedimento.

1.4 El sistema de cristiandad y la vida interna de la Iglesia

Sería ingenuo pensar que el régimen de cristiandad incumbe sólo a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La vida interna de la Iglesia es permeable a una situación de cristiandad, este régimen afecta a todos y cada uno de los signos vitales de la comunidad de los creyentes.

El imaginario religioso expresa justamente este tipo de relación Iglesia-Estado. Los dueños del poder son sacralizados, se les otorga un sitio preferencial en los templos y no pocas veces se les equipara con personas de la historia sagrada. Un ejemplo de esta tradición, tan frecuente en el arte cristiano, lo vemos en la Basílica de Nuestra Señora de los Angeles: no por casualidad Ricardo Jiménez Oreamuno figura en los vitrales de la sacristía.

La liturgia, sufre la tentación de exaltar el poder. Con este objeto presenta a Dios como el Todopoderoso y olvida que también es el Dios Pobre. Defiende todo poder como querido por Dios, providencial, etc. Adopta las galas y pompas palaciegas, pide constantemente por el gobernante y menos por el pueblo. Rechaza la incorporación en el culto de elementos de la cultura popular, sus tradiciones y esperanzas.

La catequesis se reduce a un conjunto mínimo de enseñanzas rígidas bajo formulaciones doctrinales, en lugar de ser el vehículo de trasmisión de un cuerpo vivo. Por eso, el método preferido es la memorización que desplaza al razonamiento. Los catequizandos aprenden artículos doctrinales, pero se les ofrece poca oportunidad para relacionar su experiencia vital con los contenidos recibidos. En estas condiciones, la catequesis trasmite una moral adaptada a los intereses de los sectores dominantes de la sociedad, enaltece la obediencia, la sumisión, el respeto a las autoridades y mantiene en la penumbra la lucha por la justicia, el deber de la solidaridad.

El sistema de cristiandad y los movimientos populares

La cristiandad introduce la discordia entre la Iglesia y los movimientos populares. La actividad religiosa tiende a canalizarse por vías estatales y de acuerdo con las necesidades de los gobernantes. En consecuencia, los movimientos populares son marginados de la esfera eclesiástica, de la Iglesia institucional. Sin embargo, el laicado* de los sectores hegemonizados, de una u otra forma, encuentra la manera de que sus intereses no sean del todo excluidos del ámbito eclesiástico y consigue que éste acepte parcialmente de sus demandas. Como norma, la Iglesia institucional procura diluir el carácter político, combativo, de los

movimientos populares y busca fórmulas de armonía entre los sectores dominados y los dominantes para no arriesgar su entendimiento con el Estado. Pero cuando varía el modelo de Estado ello obliga a cambios bruscos. Entonces la Iglesia institucional se ve obligada a revisar su estilo de inserción social, su actitud hacia los movimientos populares y la índole de sus relaciones con el Estado; el régimen de cristiandad se modifica y en caso extremo se desintegra (9).

En la historia de Costa Rica se han presentado únicamente dos situaciones (muy diferentes entre sí) en las que la Iglesia se ha visto forzada a juzgar su forma de insertarse en la sociedad: la consolidación del Estado en su aspecto de separación Iglesia-Estado (la llamada crisis anticlerical de 1884) y la transformación del Estado mediante la legislación social de la década de 1940. De esos dos momentos nos ocupamos en el primer libro de esta investigación. En el segundo nos guía la hipótesis de que a finales del siglo XX se producirá otro cambio sustancial en la relación Iglesia-Estado.

9. Pablo RICHARD. *Morte das cristiandades e nascimento da Igreja*, ofrece un estudio de los factores teológicos, sociales y políticos que apuntan a la desaparición de las cristiandades en América Latina.

CAPITULO 2

NOTAS SOBRE LA CRISTIANDAD COLONIAL EN LATINOAMERICA Y COSTA RICA

CONTEXTO HISTORICO MINIMO PARA EL CAPITULO 2.

1493 *El Papa Alejandro VI otorga a los reyes españoles el Patronato sobre los territorios americanos. Los responsabilizó de la evangelización y les dio las facilidades legales para ello.*
1503 Cristóbal Colón en Cariari (actual Puerto Limón).
1517 *Lutero da inicio al movimiento protestante.*
1539 Primer gobernador de la Provincia de Costa Rica.
1542 *Leyes Nuevas. Intento de los reyes españoles y de los misioneros por proteger a los indígenas.*
1544 Fundación de la parroquia de San Blas de Nicoya.
1545 El territorio costarricense es anexado en lo religioso a la Diócesis de León, Nicaragua.
1563 Fundación de la parroquia de Cartago.
1563 *Finaliza el Concilio de Trento, que afirma la unidad de la Iglesia católica como respuesta al protestantismo.*
1564 Establecimiento de los primeros franciscanos en Costa Rica.
1635? Hallazgo de la imagen de Ntra. Sra. de los Angeles.
1709 Rebelión de Pablo Presbere, indígena de Talamanca.

2.1 La religión del Estado durante la etapa colonial

Los españoles implantan en América una Iglesia que vive en un régimen de cristiandad. El cristianismo conocido por los latinoamericanos ha sido el cristianismo de cristiandad. Difícilmente imaginamos que esto pueda llegar a ser algún día de otra manera. A pesar de ello, varios factores indican que la Iglesia latinoamericana no podrá continuar por esa senda.

Se puede dividir la historia de la Iglesia Católica en América Latina en dos etapas: la *cristiandad colonial* y la *nueva cristiandad.* La diferencia entre una y otra proviene de la instauración, en las nuevas repúblicas, de

regímenes liberales, con su tendencia a separar la Iglesia y el Estado (1). En Costa Rica, *la nueva cristiandad* abarca dos períodos: la cristiandad liberal y la reformista. Veamos en este capítulo los aspectos fundamentales de la primera etapa.

Inmenso el proceso evangelizador que llevó a cabo la Iglesia española bajo la dirección de su monarca. Hoy parece extraño que el rey fuera el responsable de la extensión de la fe católica, pero esa responsabilidad fue normal durante varios siglos de misiones. Es la denominada *era de los Patronatos*. El Patronato es un "conjunto de privilegios con ciertas cargas que por concesión de la Iglesia corresponden a los fundadores católicos de una iglesia", y como tal figura todavía en el Código de Derecho Canónico de 1917 (Canon 1448). (El Código actual ha eliminado la figura del patronato).

Este convenio fundamenta mucha de la legislación colonial española.

> Por cuanto el derecho del patronato Real de todas las iglesias de las Indias Nos pertenece privativamente, así por haberse descubierto y adquirido aquel nuevo Mundo, como por haberse edificado y dotado dichas iglesias y monasterios a Nuestra costa y de los Señores Reyes nuestros antecesores, cuyo legítimo título de justicia se autorizó y calificó por bulas de los Sumos Pontífices expedidas de su propio motu... (2).

La Corona como responsable de la evangelización de las colonias españolas de ultramar financiaba y protegía las misiones. A cambio, obtuvo el derecho de presentar a los obispos escoger al presbítero que será consagrado obispo por la autoridad eclesiástica y de administrar los diezmos, en su origen un tributo eclesiástico.

La administración de todo lo relativo a las misiones pasó a manos de la Casa de Contratación de Sevilla, cuyo carácter era visiblemente mercantil.

> Sin exagerar puede decirse que la Iglesia se transformó en un verdadero aparato del Estado, un aparato ideológico, todo esto de manera estricta cuando los obispos, participantes de los cabildos y demás miembros jerárquicos deben prestar juramento de fidelidad al Estado y a su derecho patronal. Es jurídicamente una Iglesia controlada (3).

Nace así

> ...una sociedad donde los fines del Estado son al mismo tiempo los de la Iglesia, para detrimento de ésta; una sociedad donde las leyes de la

1. Sobre el separatismo (el proceso de distanciamiento entre la Iglesia y el Estado en el mundo moderno) véase G. MARTINA. *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*., Tomo III pp. 60-89.
2. "El Nuevo Código de Leyes de Indias", ley 2a., tít. II, lib. I. Texto en A. de EGAÑA. *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*. pp. 278-79
3. E. DUSSEL. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. I/1, p. 244

Iglesia, por ejemplo, el derecho canónico, los concilios y los sínodos, son leyes del Estado. Por ello, el mismo Estado se arroga el derecho de aceptar o rechazar las leyes eclesiásticas... El Consejo (de Indias) ejercía al mismo tiempo el gobierno eclesiástico y civil de América (4).

2.2 La cristiandad colonial en Costa Rica

La historia de la Iglesia en Costa Rica se inscribe y se comprende únicamente si se la situá dentro de la Latinoamericana, su contexto. La Iglesia de la Provincia de Costa Rica no recibió trato especial y no hubo razón alguna para que fuera de modo distinto. A continuación aportamos unas cuantas pruebas documentales, entresacadas de la infinidad que podrían aducirse, propias de un régimen de cristiandad.

En informes levantados por orden de Perafán de Rivera (Cartago, enero de 1569), las autoridades civiles y los religiosos franciscanos coinciden en justificar el repartimiento de los aborígenes, a pesar de que lo prohibían las Leyes Nuevas de 1542. La evangelización de los indios fue el argumento decisivo para formar las encomiendas (5). Desde el comienzo, la justificación última de la sociedad se fundamenta en lo religioso.

La importancia de ese acto difícilmente puede exagerarse; con él finaliza el período de las exploraciones y conquistas y se funda la colonia, si nos atenemos al criterio de que sin mano de obra sometida no hay colonia. La colonia en Costa Rica comienza y se fundamenta gracias al entendimiento entre las autoridades civiles y las eclesiásticas que confiere validez a un acto ilegal.

Una y otra vez, las autoridades civiles se preocupan por las actividades religiosas pues este es un asunto de su incumbencia. Eso era lo habitual, lo que todo el mundo esperaba que ocurriera. Así, vemos que corresponde al Gobernador D. Rodrigo Arias Maldonado informar sobre las doctrinas franciscanas (1662) y ocuparse de la administración de los sacramentos, de la necesidad de más religiosos, de la agricultura de cada asentamiento, de la situación de los españoles (los blancos), los mestizos y los indios (6).

En octubre de 1737, D. Pedro de Rivera Villalón, Mariscal de Campo de los reales Ejércitos, insta al Padre Provincial de los franciscanos "para que contribuya en la mejor forma que fuere posible para que los Padres Misioneros cumplan con su celo religioso ..." (7).

Fray Nicolás Delgado, Obispo de Nicaragua (León, 1692) escribe un informe sobre las misiones franciscanas de Talamanca; sin embargo, no lo

4. E. DUSSEL. *o.c.* pp. 245-246.
5. Véase L. FERNANDEZ.*Colección de Documentos para la historia de Costa Rica.* II, pp. 13-30.
6. *Ib.* pp. 43 ss.
7. *Ib.* pp. 69.

presenta a ninguna autoridad eclesiástica, sino al Muy Poderoso Señor (el rey de España) (8).

En las dos obras más importantes sobre la Iglesia costarricense durante la colonia (9), el hilo conductor de la exposición es la temática relativa a los episcopados, por influencia retrospectiva de la separación ocurrida en el siglo XIX. Pero la historia de la Iglesia colonial bien puede escribirse tomando a los gobernadores como eje, dada su indiscutible importancia para la vida eclesial. Véase en la obra precitada de Mons. Sanabria el capítulo VI: "Los gobernadores y la catequización".

2.3 La independencia y el peso muerto del Patronato

Nunca se insistirá lo suficiente en que el Patronato fue la institución mediante la cual se implantó el cristianismo en América Latina. Durante tres siglos, la Iglesia latinoamericana estuvo bajo el Regio Patronato español o portugués. Ese fue el molde original, las modificaciones posteriores no han sido siempre profundas. Nos guste o no, el cristianismo latinoamericano se resiente aún de sus heridas, algunas no bien cicatrizadas. A los católicos nos gusta mucho transitar por sus trillados caminos. Nos percatemos mucho o poco, lo cierto es que la Iglesia latinoamericana mantiene una herencia colonial, presente en nuestros hábitos mentales, en nuestras escalas de valor, como se manifiestará al analizar la nueva cristiandad latinoamericana.

La mentalidad del Patronato hoy día se asoma en el afán de ciertos eclesiásticos por conseguir para sus planes pastorales el favor del poder político establecido. Se diría que instintivamente buscan el beneficio y, con él, la dependencia.

La debilidad del régimen de cristiandad resulta notoria principalmente en los momentos de cambio histórico. A la hora de la independencia de España, los obispos de lo que hoy es Latinoamérica habían sido nombrados, en su gran mayoría, por la Corona. Habían jurado obediencia al rey, por lo que no es de extrañar que utilizaran el influjo político de la Iglesia para combatir la emancipación. Similiar fue el comportamiento de los superiores mayores de las órdenes religiosas. El bajo clero, compuesto frecuentemente por criollos, se unió al bando de los patriotas. La Iglesia estuvo a punto de fragmentarse.

La Sede Romana, aliada políticamente con Fernando VII de España, cometió la imprudencia de apoyarlo en un primer momento. Pío VII promulgó la encíclica *Etsi Longissimo* (1816) en la que exhortaba al "santo objeto de la sumisión al rey". Conforme desaparecieron las dudas sobre la victoria de los independentistas y fue irreversible el nacimiento

8. *Ib.* pp. 191-192.
9. V. SANABRIA. *Reseña histórica de la Iglesia en Costa Rica desde 1502 hasta 1850.* R. BLANCO. *Historia eclesiástica de Costa Rica.*

de las nuevas entidades políticas, se modificó la posición. La encíclica de Pío VII es legitimista, la de León XII, *Etsi iam diu* (1824) es neutralista y la de Gregorio XVI *Sollicitudo Ecclesiarum* (1831), reconoció el hecho de la nueva situación americana (10).

La Iglesia pagó caras sus vacilaciones ante la independencia de los países latinoamericanos. Por varias décadas, a lo largo de la crisis de la independencia, muchas sedes episcopales permanecieron vacantes, carecían de obispos para ordenar nuevos sacerdotes, la catequesis se detuvo pues muchos pueblos quedaron sin asistencia pastoral, innumerables misiones fueron abandonadas. Pocos seminarios continuaron abiertos, dejaron de existir muchas universidades. La causa patriota fue presentada como anticristiana por una jerarquía que no tuvo escrúpulos para bendecir como algo querido por Dios la violencia ejercida en favor del Rey.

Hoy nos parece que gran parte de estos males pudieron evitarse. ¿Era necesario enredar la causa del Reino de Dios con la defensa de un imperio decadente? Bastaba con dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Si bien no es lícito juzgar al pasado con los criterios del presente, tampoco se debe ocultar las consecuencias resultantes de la aplicación de criterios determinados, para que en situaciones análogas no se cometan los mismos errores.



CAPITULO 3

LA CRISTIANDAD COSTARRICENSE DESDE LA INDEPENDENCIA HASTA LAS LEYES LIBERALES DE 1884

CONTEXTO HISTORICO MINIMO PARA EL CAPITULO 3

1777	*Independencia de las trece colonias que dan origen a los Estados Unidos de Norteamérica.*
1789	*Revolución Francesa. Puesta en práctica de los principios de la ilustración.*
1808-1812	*Cortes de Cádiz.* La Constitución de Cádiz declara oficial a la religión católica.
1821	Independencia de América Central.
1821	El 28 de setiembre México declara su independencia.
1829	Separación de Costa Rica de la Federación Centroamericana.
1844	William Le Lacheur, inglés protestante, establece el primer comercio regular entre Costa Rica y Londres.
1850	Erección de la Diócesis de San José.
1856	Campaña Nacional contra el William Walker.
1865	Iglesia del Buen Pastor, primera capilla protestante de San José.

3.1 Hacia un entendimiento con el liberalismo*

Una vez realizada la independencia de las nuevas repúblicas latinoamericanas y admitida a regañadientes por la Iglesia latinoamericana, ésta se aferró a los privilegios adquiridos en la etapa colonial. El peso del Patronato dificultaba la comprensión de que es posible evangelizar sin el disfrute de privilegios.

La crisis de la independencia no supuso por sí sola la liquidación del régimen de cristiandad colonial, aunque fue su requisito básico. La quiebra final se produjo por obra de los estados liberales, imbuidos en las ideas de la Ilustración e imitadores del proceso de la revolución francesa. En los cincuenta años que transcurren de la independencia a la ruptura definitiva

de la cristiandad colonial —por término medio, pues varía de un país a otro— la jerarquía latinoamericana defendió los privilegios heredados del ayer, las posesiones, la influencia política, el control sobre las ideas y la cultura. Generalmente lo hizo aliándose con los partidos conservadores contra los liberales. Nuevamente se empeñó en una causa perdida de antemano y otra vez se perjudicó la causa del Reino. La situación se complicó porque, detrás de las proclamas progresistas de los liberales, muchas veces ardía el deseo de subastar los bienes de la Iglesia, de arremeter contra la legislación colonial que defendía a las comunidades indígenas, para explotarlas con más comodidad.

Superados los esfuerzos por retener privilegios juzgados como irrenunciables, la Iglesia tuvo que aceptar la realidad de los hechos consumados. Pronto descubrió que no era tan difícil convivir con el liberalismo ni con su versión económica, el capitalismo. Se dedicó a recobrar algo de su influencia y riqueza. Estaban planteadas las condiciones para el nacimiento de la nueva cristiandad latinoamericana, resultado del esfuerzo de adaptación de la Iglesia a los estados liberales.

Naturalmente, el influjo y el poder de la Iglesia resultó menor en la nueva cristiandad que en la cristiandad colonial, pero esto no significa que la Iglesia aceptara como irrecuperable esa pérdida de influencia ni que haya renunciado a restaurarla.

En este capítulo veremos cómo se dio ese proceso en Costa Rica. Primero, analizaremos las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde la independencia hasta la creación de la Diócesis de San José (1850); en segundo lugar, el modelo de Iglesia propuesto por el Concordato de 1852; por último las consecuencias que la creación de la Diócesis acarreó para la ubicación de la Iglesia dentro del acontecer histórico del país y de la propia Iglesia costarricense.

En cuanto a la periodización, la ruptura de la cristiandad colonial de Costa Rica no ocurrió en 1821 sino en 1884, al cristalizar la separación entre Iglesia y Estado. Desde luego, la independencia de España fue un hecho importante, pero la cristiandad colonial siguió existiendo. No se varió en lo fundamental la relación Iglesia-Estado. Tampoco se afectó el papel preponderante de la Iglesia en la producción de sentido social.

En Costa Rica, el panorama no cambió abruptamente a causa de la independencia. Durante el siglo XIX, el régimen de cristiandad colonial continuó formando parte del ambiente, era algo tangible, impregnado en la vida diaria. (Hoy, la cristiandad sigue presente en la vida cotidiana, pero con otras características). La moral individual y familiar, la legislación civil y la docilidad a las autoridades tenían su fundamento último de justificación en la Iglesia. Así lo sentía el Vicario de Cartago al dirigirse a sus compañeros sacerdotes en 1835: "Hermanos y amigos carísimos: no ignoráis que la moral es la base de la sociedad: que ella nace de nuestra Santa Religión" (1). Semejante percepción ha mantenido su vigencia en

1. Texto en *Documentos fundamentales del siglo XIX*, C. MELENDEZ (compilador, p. 166.

quince de las dieciséis constituciones que ha tenido el país. Todas declaran a la religión católica como la del Estado, excepto la Ley de Bases y Garantías (1841) (2).

¿Puede una religión constituirse en el fundamento último de justificación de una sociedad sin pagar por ello un precio al poder político vigente? El régimen de Patronato cambió de manos de Su Majestad el rey de España a las plebeyas autoridades del Estado costarricense. Ese fue el único cambio importante en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado, desde la independencia hasta la promulgación de las leyes liberales de 1884. Cambio de naturaleza formal; la cristiandad colonial persistió hasta el triunfo de los liberales.

3.2 Los católicos ilustrados

Con la expresión "catolicismo ilustrado" se designa a los latinoamericanos que se esforzaron por realizar una síntesis, a veces práctica, a veces solamente teórica, entre las Luces del siglo XVIII y principios del XIX con la tradición católica. Su pensamiento y actitud interesan porque facilitaron el abandono, por parte de la Iglesia, de las posiciones y mentalidad ligadas al régimen de cristiandad colonial y la asimilación del nuevo orden.

Los católicos ilustrados valoraron positivamente las "ideas nuevas" en su aspecto antropológico, en lo relacionado con los derechos del hombre.

La Provincia de Costa Rica aportó dos presbíteros importantes dentro de esta corriente. *José Antonio Liendo de Goicoechea*, franciscano, explicó filosofía, física y matemáticas en el convento de su orden en Guatemala. Luego propició la reforma de los planes y métodos de estudio en la Universidad de San Carlos. "Fue el primero que divulgó en Centroamérica las ideas científicas racionalistas de principios del siglo XVIII; eso sí, ya adaptadas a través de los pensadores eclesiásticos españoles ... inició en Centroamérica la apertura a la modernidad" (3). *Florencio del Castillo* es otro exponente destacado de esta tendencia, principalmente por su actuación en las Cortes de Cádiz (1808-1812).

¿En qué consistía el acercamiento de los católicos ilustrados a la modernidad? Para estos clérigos, ser liberal era aceptar que la soberanía

La necesidad de concebir la vida social enmarcada y sustentada por la religión católica, la mentalidad de cristiandad, explica el contenido del art. 4 del Pacto de Concordia (1 de diciembre de 1821), nuestra primera constitución. Al extranjero de otra religión se le advierte que en caso de que "procure seducir en la provincia contra la religión o Estado ... será expulsado inmediatamente". Texto en H.G. PERALTA *El pacto de concordia.* p. 73.

2. J.M. RODRIGUEZ. *Aspectos ideológicos y estructurales de la relación entre la Iglesia Católica de Costa Rica y el sistema político nacional.* p. 76.

3. C. LASCARIS. *Desarrollo de las ideas en Costa Rica.* pp. 26s.

reside en el pueblo. Por ello defendieron como légítima la convocatoria a las Cortes de Cádiz, contra la opinión del partido apodado "servil". Era liberal quien creía en la igualdad y dignidad fundamental de los hombres y contribuía a llevar a la práctica esa creencia. Era depositar la confianza en la educación de las clases bajas para promoverlas; oponerse a los privilegios de origen feudal, a la tortura como método de indagación de pruebas jurídicas, a los azotes como castigo legal, al trabajo obligatorio de los indios, a la esclavitud y, en general, al sistema de castas (4).

Sin la existencia de esta corriente no se explicaría del todo la participación de tantos sacerdotes a favor de la independencia y en la formación de la República. Los católicos ilustrados, por su espontáneo acercamiento a la modernidad, quizá hubieran podido allanar el camino a la Iglesia en sus relaciones con los estados durante el siglo XIX, tal vez hubieran ejercido algún discernimiento teológico sobre la modernidad. Así lo prometía su desapego afectivo respecto al mundo feudal . Poco o nada se aprovechó esa corriente por entonces tan innovadora; prevalecieron las ideas temerosas, como las contenidas en los concordatos impulsados por Pío IX en Costa Rica y en otras naciones centroamericanas. Finalmente se impuso la perspectiva europea. La experiencia y valoración de la Iglesia del Viejo Continente derivó a una condena en bloque sobre la modernidad.

3.3 Antecedentes de la separación Iglesia-Estado

Al igual que en otros países latinoamericanos, en el nuestro se dividió el clero a favor o en contra de la independencia. El bando de los *opositores a la independencia* acataba órdenes del Obispo de León, Mons. García Jerez, quien prohibía a los clérigos participar en las Juntas Electorales donde se fraguaba la independencia y la formación de la República (5). Nótese que el distanciamiento entre la Iglesia institucional y la República comienza por el rechazo de algunos presbíteros a integrarse al régimen republicano, a pesar de que habían sido invitados a participar. No obstante, los *sacerdotes favorables a la independencia* triunfaron con facilidad y se entregaron de lleno a la tarea de formar el nuevo Estado. En el primer congreso la participación sacerdotal se elevó al 32.14 % del total, porcentaje superado en el congreso de 1832-1833, donde el 45,45 % de las sillas fue ocupado por sacerdotes (6). Dieciséis de los treinta y seis primeros congresos fueron presididos por sacerdotes (7). Estos datos no se explican sólo por el ascendiente moral de los sacerdotes y por la muy rudimentaria instrucción de los costarricenes de la época. Es cierto que la sociedad recurrió a los pocos ciudadanos adornados con algunas letras, en-

4. M. PICADO. *La Iglesia hispanoamericana en las Cortes de Cadiz.* pp. 50 s.
5. R. OBREGON. *Costa Rica en la independencia y en la Federación.* p. 113.
6. J. M. RODRIGUEZ. *O. c.* p. 106.
7. *Ib.*, p. 90.

tre ellos los ministros de Señor. Pero nada desdice que los clérigos se involucraron con naturalidad en la construcción de la República. Asimilaron espontáneamente las reglas de la democracia. Por su parte, el pueblo vio a los sacerdotes ocupar cargos de representación popular sin manifestar extrañeza. Todo esto fue posible porque los sacerdotes no actuaron como cuerpo, no defendieron privilegios gremiales y no apareció un partido clerical. "Hubo clérigos en todos los partidos" (8).

La Asamblea Constitucional de 1825, sin mayor malicia, realizó una erección laica de la diócesis costarricense. Sencillamente, las autoridades civiles acturaron sin consultar al Papa, quizás pensando que lo hacían amparadas por los derechos del Patronato, como sucesoras que se sentían del rey español.

Ciertas *leyes de Carrillo*, creador del Estado costarricense, preludian la separación Iglesia-Estado. "En el aspecto eclesiástico dio don Braulio atinadas disposiciones que, vistas ecuánimemente, eran muy necesarias en su época. Las principales fueron la supresión de los diezmos, la restricción del número de días festivos y la reglamentación de procesiones fuera del templo" (9). Esas disposiciones de 1835 carecían de tinte anticlerical. No buscaban la separación entre la Iglesia y el Estado, pero la ponían sobre el tapete, no tanto porque perjudicara los intereses económicos de la Iglesia, sino porque el Estado se inmiscuía a legislar sobre eclesiales. La respuesta de la Iglesia, en afirmación de su libertad, inevitablemente llevaba al planteamiento separatista.

Con Mons. Llorente se suscitó la *disputa sobre los diezmos* (1852), a pesar de que este tributo sobre el café había sido abolido en 1825 y la situación estaba regulada por el Concordato. El conflicto amargó las relaciones entre el Obispo y Juan Rafael Mora y preparó así la expulsión de Mons. Llorente (10). Desde el punto de vista de nuestro análisis únicamente interesa señalar que el crecimiento institucional de la Iglesia, manifiesto en la necesidad de contar con un Seminario (su financiamiento era el objetivo del Obispo al insistir en el asunto de los diezmos), colocaba a la Iglesia en el camino de los enfrentamientos con el Estado y con los productores de café. La Iglesia insistió en financiarse con base en procedimientos precapitalistas de la etapa colonial, sin comprender que el país ingresaba en una nueva era.

Los acontecimientos bélicos conocidos como la *Campaña Nacional* requirieron de una estrecha unión del Estado con la Iglesia. Por unos años existió una cristiandad guerrera. Las alocuciones de Mons. Llorente al Ejército expedicionario, que finalmente logró expulsar de Centro América al norteamericano William Walker, reflejan la íntima unión Iglesia-Estado

8. R. BLANCO. *Historia eclesiástica de Costa Rica*. pp. 290 s.
9. V. SANABRIA. *Anselmo Llorente y Lafuente*. p.139 y R. BLANCO, *O.c.* p. 293.
10.V. SANABRIA. *O.c.*, pp. 112 s.

y también la forma en que la religión era el fundamento último de la sociedad. Mons. Llorente insta a defender como un todo, "la religión, la patria, nuestras instituciones, nuestra libertad" (11). La lucha contra los invasores de Centro América tuvo un matiz de cruzada frente a los herejes protestantes.

El decreto del gobierno de Juan R. Mora (1858) que gravaba con un pequeño impuesto varios curatos o parroquias a fin de allegar fondos al hospital y al lazareto evidencia cuán lejos estaba el Presidente de proponer la separación Iglesia-Estado. Sin embargo, esta medida inoportuna aceleró el distanciamiento entre ambas instituciones. Mora desconoció la independencia de lo eclesiástico y adoptó una actitud típicamente regalista*, opuesta al separatismo. Como era de esperar, el Obispo Llorente reaccionó ante la intromisión estatal. La disputa se mezcló con las intrigas urdidas por los enemigos de Mora. El Presidente, persuadido de una conspiración, decretó la expulsión del Obispo el 23 de diciembre de 1858 (12). Fue un episodio más en la lucha por el poder entre fracciones opuestas y no un movimiento hacia la separación entre la potestad civil y la religiosa, pero en todo caso estableció un precedente.

Los *incidentes sobre los cementerios*, ocasionados por la prohibición de sepultar en sagrado a herejes (protestantes) o a quienes habían incurrido en excomunión por participar en un duelo, indican a las claras que el derecho canónico no era apto para normar estos aspectos de la vida pública. El presidente Mora al gravar los curatos y el obispo Llorente al pretender cobrar el diezmo sobre el café actuaron amparados en la tradición colonial. Durante siglos, el Estado sufragó a la Iglesia y ésta colectó parte de los impuestos para el funcionamiento de aquél. Pero los tiempos cambiaban, la separación Iglesia-Estado amanecía en el horizonte.

3.4 El clero y la política desde la independencia hasta las leyes liberales de 1884

En la etapa anterior a la separación Iglesia-Estado el clero participa abiertamente en política, incluso la que hoy llamaríamos partidista. En cambio, en la etapa posterior a 1884 rige la prohibición canónica: los eclesiásticos no pueden intervir en asuntos políticos. Indirectamente, la prohibición canónica es una consecuencia del liberalismo decimonónico y de la romanización* (= el acercamiento entre las iglesias latinoameri-

11. "Edicto del Primer Obispo de Costa Rica Monseñor Anselmo Llorente y La Fuente llamando a las armas a los costarricenses contra la invasión de los filibusteros". Revista de Archivos Nacionales, Año IV, Ns. 9-10, 1940, pp. 528-529. Véase también la "Alocución del Ilustrísimo Sr. Obispo a las tropas del Ejército expedicionario", en V. SANABRIA. O.c., pp. 331s.
12. Los documentos principales de la disputa y del destierro en V. SANABRIA. O.c., pp. 332-351

canas y Roma, posible una vez finalizada la vigencia del Patronato). En América Latina, las dispocisiones determinantes provienen del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899), del cual fue prosecretario Mons. Thiel. La prohibición de que los clérigos participen en política partidaria es un mandato reciente dentro de la historia de la Iglesia.

Estar "revuelto" el clero con la vida política y cultural tenía su pro y su contra para el cristianismo. Favorecía en los eclesiásticos el acercamiento a la realidad, el conocimiento de los problemas que le importan a la gente; podían iluminarlos mejor. Pero el entrometimiento de la Iglesia en partidarismos atentaba contra la disciplina de los sacerdotes y, eventualmente, contra la unidad misma de la Iglesia.

A juzgar por los datos de la historia, la tesis de la neutralidad política de la Iglesia tiene la finalidad de asegurar a los obispos el monopolio sobre el resto de la Iglesia en los asuntos políticos. Sólo al episcopado es lícita la intervención política aduciendo motivos católicos. La neutralidad, si es que existe, se refiere exclusivamente a la política partidaria: la Iglesia se abstiene de participar en las luchas entre los partidos, salvo algún caso extremo. Sin embargo, no es neutral ante el sistema sociopolítico vigente, al que avala con el peso de su autoridad. Esta doctrina se mantiene hasta el día de hoy, en muchas actuaciones.

La unidad del clero resulta útil a la hora de defender intereses eclesiásticos, pues impide que se divida en partidos contrapuestos. Por esa razón práctica se le prohibe la política partidaria. No obstante, de ahí se origina una cierta rigidez, una falta de agilidad de la Iglesia para adaptarse a los cambios sociales y culturales. Al alejarse el clero de la política, se distancia también de los movimientos populares, a los que tiende a considerar nocivos para los intereses de la relación Iglesia-Estado. La Iglesia adquiere un rostro monolítico, uniforme. Tiende a ahogar, incluso entre el clero, cualquier controversia que pueda aclarar los caminos del porvenir.

3.5 La Iglesia concordataria

La creación de la Diócesis de San José supuso el comienzo de un crecimiento institucional de la Iglesia. Dentro de este proceso, un paso fue la regulación de un convenio con el Estado mediante un documento contractual llamado concordato. Se legisló sobre las materias mixtas que incumbían tanto al Estado como a la Iglesia, pero los errores de apreciación relativos al momento histórico-cultural de Costa Rica terminaron con estas intenciones. Bien mirado, el Concordato no fue sólo un instrumento para regular las llamadas materias mixtas, sino también un modelo de Iglesia, una forma de ubicarse la Iglesia en la sociedad, un camino para asegurarse una presencia importante, un proyecto pastoral. Por eso hablamos de Iglesia concordataria.

Sorprende que la Santa Sede, en vez de aprovechar la independencia de los países hispanoamericanos para eximir a las iglesias de la tutela del Estado, pactara con los gobiernos republicanos un nuevo régimen de patronato, unas nuevas cadenas. Lo hizo con la mejor de las voluntades, desde luego, porque consideraba del todo indispensable el apoyo del Estado para el desenvolvimiento de la Iglesia.

El Concordato entre Pío IX y la República de Costa Rica (13), firmado en 1852, expresa incuestionablemente que las características de la cristiandad colonial permanecieron hasta bien avanzado el siglo XIX, hasta la crisis de 1884. Se trata de un documento de primera importancia en la historia de la Iglesia Católica de Costa Rica. Por eso y porque generalmente circula el resumen elaborado por Mons. Sanabria (14), reproducimos sus partes esenciales.

El Art. 1o. del Concordato declara que:

> La Religión Católica Apostólica Romana es la Religión del Estado en la República de Costa Rica, y se conservará siempre con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y las disposiciones de los sagrados Cánones.

El Art. 2o. otorga al obispo el derecho de intervenir no sólo en cuanto toca a la instrucción de las materias teológicas sino también

> en virtud de su Ministerio sagrado en la educación de la juventud, velará por que en la enseñanza de cualquiera otro ramo nada haya contrario a la Religión ni a la Moral.

El Art. 3o. indica que

> los Obispos conservarán asimismo su derecho de censura respecto a todos los libros y escritos que tengan relación al Dogma, a la Discipilina de la Yglesia, y a la Moral pública; y el gobierno de Costa Rica concurrirá, en cuanto se lo permita su autoridad., y con los medios propios de ella, á sostener las disposiciones que los Obispos tomarán conforme a los sagrados Cánones para defender la ; Religión, y evitar todo lo que pudiera serle contrario.

El Art. 5o. compromete al gobierno de Costa Rica a

> subministrar las dotaciones del Obispo, del Cabildo, y del Seminario, y á proveer á los gastos del culto y de fábrica de la Yglesia de los fondos

13. Texto en H. MERCATTI. *Raccolta di concordati della Santa Sede. pp. 800-809.* Las transcripciones respetan la ortografía del documento.
14. "El concordato de Costa Rica. Resumen". M.C., ago. 1927, pp. 196-198. Reproducido en R. BLANCO. *Historia eclesiástica...*, p. 325 s.

del Tesoro Nacional, conforme á la escala específica que va al fin del presente concordato.

En trueque de la concesión de los anteriores privilegios, la Santa Sede renovaba y transfería al gobierno el derecho de Patronato, incluyendo la gravísima responsabilidad de presentar obispos para las sedes vacantes. De esta manera, la Sede Romana coartaba la libertad de la Iglesia costarricense. El Estado disponía de todas las facilidades para nombrar como obispos a personas sobre cuya sumisión y acatamiento no existieran dudas.

Veamos el Art. 7o.:

> En atención á las dotaciones precitadas, mayores en su totalidad de lo que produce actualmente la renta de Diezmos, y que el gobierno espera aumentar en el tiempo venidero, el Sumo Pontífice concede al Presidente de la República de Costa Rica y á sus sucesores en este Cargo el Patronato, o sea el privilegio de presentar para cualesquiera vacantes de la Diocesis de San José y de las demas que fueren erijidas en aquel territorio, a Eclesiásticos dignos é idoneos adornados de todas las cualidades requeridas por los sagrados cánones; y el Sumo Pontífice en conformidad a las reglas prescritas por la Yglesia dará á los presentados la institución canónica en las formas acostumbradas.

El Art. 8o. extendía ese derecho del gobierno hasta el nombramiento de los integrantes del Capítulo catedralicio (los canónigos).

Incluso el nombramiento de los párrocos quedaba indirectamente bajo el control del gobierno.

> Todas las parroquias serán provistas en concurso abierto, según lo dipuesto por el sagrado Concilio de Trento, debiendo los Ordinarios formar las ternas de los concurrentes aprobados, y dirigirlas al Presidente de la República, quien nombrará uno entre los propuestos conforme á la práctica observada en otras Repúblicas de la América antiguamente española (Art. 9o.)

Tampoco puede omitirse la fórmula que debía jurar el Obispo:

> Yo juro, y prometo á Dios sobre los Santos Evangelios obedecer, y ser fiel al gobierno establecido por la Constitución de la República de Costa Rica y prometo asimismo no injerirme personalmente ni por medio de consejos, en proyecto alguno que pueda ser contrario a la independencia nacional, ó á la traquilidad pública (Art. 22o.)

No fue más feliz el Concordato en su enfoque de las tareas de la Iglesia referentes a la cultura. En este aspecto también es la expresión tardía de un estado de cosa en trance de muerte. Es un documento retrógrado que se esfuerza por ignorar las tendencias de su tiempo en lo correspondiente

a las relaciones Iglesia-Estado. Nació muerto y perjudicó a la Iglesia al comprometerla en la defensa de lo indefendible.

¿Cómo se explica que Costa Rica y la Sede Romana llegaran a un acuerdo tan anacrónico? Por lo que dice a nuestro país, téngase en cuenta que si bien el liberalismo había triunfado en el terreno de las ideas, todavía no se había hecho imperativa su aplicación a la vida social y económica. En otros términos: existía liberalismo pero capitalismo aún no. A la fecha de la firma del Concordato, el país comenzaba su integración al mercado mundial y la penetración del capitalismo en el agro era incipiente, aunque ya estaba desapareciendo la democracia agraria (15). El gobierno podía firmar un acuerdo que, de momento, no era sentido como una camisa de fuerza ni por los exportadores ni por los importadores.

Desde la Sede Romana, el Concordato se explica porque reinaba en ella Pío IX, uno de los Pontífices más reacios a entenderse con el mundo moderno, aferrado a privilegios que le parecían consustanciales a la misión de la Iglesia (16).

Recién firmado, el Concordato comenzó a ser objeto de controversia en los aspectos económicos que pretendía regular, como fue el caso del impuesto sobre los curatos (17).

Con el objeto de comprender a cabalidad lo que significó el Concordato examinemos rápidamente tres aspectos interrelacionados: a) la estructura eclesiástica del país; b) las corrientes intelectuales entre el clero nacional; c) los factores que determinaban las expectativas nacionales con respecto a las pugnas ideológicas en boga en la Centroamérica de entonces.

3.6 Una Iglesia pobre y estructuralmente débil

El Concordato fue pensado para apuntalar una Iglesia fuerte y ese fue uno de sus errores. La de Costa Rica era institucionalmente endeble porque careció de obispo durante los siglos coloniales. Al frente de la estructura pastoral estaba el vicario de Cartago, quien dependía directamente del obispo de León. Los curas doctrineros*, generalmente franciscanos, cuidaban los territorios de los indios convertidos; los misioneros, también franciscanos, se dedicaban a los que practicaban las religiones aborígenes. El clero diocesano se ocupaba de las parroquias de españoles. El aparato juríco de nuestra Iglesia colonial se componía de un Juzgado Eclesiástico, de un Juzgado de Capellanías* y un Tribunal de la Inquisición. El primero

15. Consúltese el análisis de la conformación social de Costa Rica antes y después de su ingreso al mercado mundial mediante la exportación cafetalera de Jacobo SCHIFTER. *La fase oculta de la guerra civil en Costa Rica*. pp. 17-29.
16. Exponente de la actitud de Pío IX es el "Sílabo o colección de los errores modernos". Texto en E. DENZINGER. *El Magisterio de la Iglesia*, n. 1700.
17. Los documentos oficiales de la disputa en V. SANABRIA. *Anselmo Llorente...* pp. 332-344.

se ocupaba de las causas civiles y criminales de los clérigos, del diezmo, de la limosna de la bula y de la inmunidad de los lugares sagrados. Ventilaba unos 15 o 20 juicios al año, la mayoría de asuntos esponsales y de quejas matrimoniales. El recurso de apelación a León le restaba importancia. La principal actividad del segundo era el remate de capellanías. La Inquisición tuvo tan poco trabajo que se conocen únicamente dos expedientes (18).

El vicario de Cartago mal pudo sustituir al obispo. Por ese motivo la Iglesia de la Provincia de Costa Rica era una Iglesia ayuna de disciplina. Su clero no sabía nada de reuniones periódicas y menos del hábito de tomar y respetar decisiones conjuntas. Los franciscanos, dispersos por estos valles tropicales, separados por leguas y leguas de caminos intransitables durante la estación lluviosa, no podían llevar vida comunitaria (salvo los que habitaban en Cartago) y menos organizarse como institución fuerte.

Se comprende entonces que la Iglesia como institución no estuviera en condiciones de acumular bienes materiales de importancia ni experimentara la necesidad de poseerlos. No había obispo, ni capítulo catedralicio, ni seminario que impusieran la urgencia de contar con entradas fijas. Los franciscanos de la Provincia de San Jorge invertían en Nicaragua, donde podían esperar algún provecho. Una Iglesia institucional débilmente estructurada apenas podía acumular recursos económicos.

No debe llamarnos a engaño que algunos sacerdotes diocesanos acumularan dinero y propiedades. Lo hacían a título personal, para bien propio y de su familia, a la que heredaban generosamente; el clero no era el propietario, sino determinado sacerdote. En ocasiones usaban sus bienes para dotar obras de caridad como asilos, hospitales u otras empresas caritativas. Tampoco hay que equivocarse con las cofradías y capellanías. Ciertamente adquirieron extensas haciendas cacaoteras y ganaderas, gracias a donaciones y buena administración. Pero se trataba de entidades fundadas por motivos religiosos para fines tanto religiosos como temporales. Aunque en algunos casos estuvieron administradas por clérigos, sus bienes no pertenecían a la jerarquía eclesiástica sino a los cofrades, por lo general laicos.

La importancia de la debilidad económica de la Iglesia institucional en Costa Rica se puede captar comparándola con la riqueza de bienes característica en otras regiones centroamericanas. Solamente el Convento de Santo Domingo de Guatemala, por ofrecer un ejemplo, poseía ocho haciendas (al menos una de ellas dotada de ingenio y cañaveral) además de otras nueve medianas propiedades y lo que en lenguaje de hoy se llamarían títulos de inversión en la Caja Real de Guatemala y en los Reales Derechos de Sevilla (19). Esas propiedades y rentas se utilizaban

18. L.F. GONZALEZ FLORES. *El Gobierno Eclesiástico en Costa Rica durante el régimen colonial....* pp. 4-8.
19. "Lista de las propiedades arrebatadas a la comunidad de Santo Domingo por las leyes de exclaustración de 1829". En M. DIEZ, OP. *Vicariato dominicano...*, pp. 47-48.

abundantemente en sostener obras culturales y caritativas, pero dan cuenta del poder económico y, por consiguiente político, de la Iglesia institucional.

Rodrigo Facio aporta datos convergentes al comparar el volumen institucional eclesiástico de Costa Rica con el de las otras repúblicas centroamericanas. Ofrece información convincente que muestra un enriquecimiento considerable de la Iglesia institucional en aquellas naciones:

> ... la injerencia activa de la Iglesia en la vida económica de la colonia continuó hasta final de ésta, lo que, fuera de entorpecer y estancar el desarrollo gradual de la producción, por el envío de la riqueza numeraria hacia las Casas Madres de España y la amortización de la tierra, tendía a incluir los grupos eclesiásticos privilegiados dentro de la clase predominante de la sociedad, fenómeno este último de gran importancia sociológica ... Hay que exceptuar, sin embargo, de este hecho a Costa Rica que, siendo la provincia más atrasada y miserable, no pudo crear ni alimentar grupo preponderante alguno. En 1815, el Obispo de Nicaragua, dictó pena de excomunión mayor contra los infelices católicos costarricenses, que no pagaban —porque, materialmente, no podían hacerlo y no por falta de fe— los diezmos de la Iglesia (20).

Resulta pues, que la Iglesia colonial costarricense no reunió las condiciones para llegar a ser fuerte ni en su estructura institucional ni en su poder económico. Su única fuerza provenía de la devoción de las gentes, la cual, aunque profunda, es muy difícil de movilizar políticamente.

3.7 Ni la sociedad ni la Iglesia podían ser conservadoras

La sociedad costarricense de principios del siglo XIX carecía de los elementos que, en otros países latinoamericanos, formaron un grupo conservador opuesto a los cambios políticos (la independencia, el régimen democrático) y a los sociales (abolición de la esclavitud, igualdad de derechos ciudadanos ante la ley, libertad de pensamiento) que pudieran hacerla conservadora. Aunque existió esclavitud, no prosperaron las plantaciones y haciendas que se servían de mano de obra esclava y la sobreexplotación de las comunidades indígenas pronto eliminó esa fuente de fuerza laboral. No hubo condiciones para que la oligarquía costarricense de entonces, los descendientes de los conquistadores, formaran una casta conservadora. Lo anterior puede afirmarse sin compartir ninguna "visión idílica de la sociedad colonial como una sociedad muy igualitaria ligada al hecho de que cada campesino era dueño de un pedazo de tierra, igualdad que se encontraría a la base de la llamada democracia rural" (21).

20. R. FACIO. *La Federación de Centroamérica.* p. 37.
21. E. FONSECA. *Costa Rica colonial: la tierra y el hombre.* pp. 221 s.

Esos condicionamientos tuvieron una consecuencia importante para la época republicana. Gracias a ellos no creció con fuerza en Costa Rica la tradicional rivalidad entre partidos liberales y conservadores, causa de interminables guerras civiles en otros países. Lejos de anclarse en posiciones conservadoras, los grupos oligárquicos que tradicionalmente habían compartido el poder se disputaron los mejores lugares del acceso al mercado mundial por medio del café. En Costa Rica no hubo conservadores porque había muy poco que conservar.

La ausencia del conservadurismo político laico confluyó con la debilidad institucional de la Iglesia. Una sociedad que sólo podía ser progresista podía entenderse de maravilla con una Iglesia libre de las ataduras de su propia riqueza y poder. Los eclesiásticos costarricenses opuestos a la modernización del país no encontraron aliados fuertes para defender sus opiniones en el campo educativo, en la legislación familiar, en lo relativo a la circulación de las ideas. Chocaban además con los "católicos ilustrados", aquellos eclesiásticos que sí estaban a favor de la modernización de Costa Rica e incluso con los sacerdotes regalistas, de los que hablaremos líneas abajo. En el siglo pasado, el clero era menos monolítico que en la actualidad.

El conjunto de condiciones sociales y eclesiásticas propiciaba la formación del Estado costarricense, más favorecido que sus similares centroamericanos para configurar sus propias funciones. No estaba obligado a competir con una Iglesia poderosa, apegada a privilegios realmente ejercidos, acostumbrada a compartir una cuota de poder.

3.8. El regalismo costarricense

No debe identificarse la corriente de los sacerdotes ilustrados con la de los regalistas. El regalismo es la tendencia favorable a la intervención del rey en los asuntos eclesiales. Llegada la independencia, se sustituyó al monarca por los gobiernos republicanos. Por no haber sabido desprenderse a tiempo del regalismo, un número importante de clérigos entorpeció la vida de la Iglesia. Son los sacerdotes que en los momentos de enfrentamiento de la Iglesia con el Estado se colocaron sin escrúpulos de conciencia de parte de las autoridades civiles. El ejemplo más conspicuo lo tenemos en la actuación de Francisco Calvo durante la primera vacante (22). Pero ya existían antecedentes, uno de los cuales puede ser la actitud del Cabildo ante la consulta del gobierno con respecto al incidente provocado por el decreto de Juan R. Mora que gravaba los curatos. El acto regalista culminante es sin duda la *Manifestación del clero al público católico* (1884) en la que se adopta completamente el punto de vista del gobierno sobre la expulsión de Mons. Thiel (23). La exposición del Dr.

22. Aspecto ampliamente tratado en V. SANABRIA. *La primera vacante...*
23. Texto en V. SANABRIA. *Bernardo Augusto Thiel...* pp. 544-546.

Rivas (24) —vigorosa defensa de la independencia de la Iglesia—, la reacción del mismo Mons. Thiel (25) y la carta del Cardenal Jacobini (26) pueden considerarse las actas de defunción del regalismo costarricense. Fue definitiva la victoria de la tendencia romanizadora *.

3.9 La inesperada riqueza de la pobreza

Resumiendo, al formarse el Estado, la Iglesia Católica costarricense no estaba en condiciones de obtener provecho de la tradición ilustrada de algunos de sus mejores hijos. Para peores, la Santa Sede la colocaba en una situación difícil pues, por una parte, la sostenía en la defensa de privilegios anacrónicos y por otra la encadenaba al Estado al reconocerle los derechos de patrono. Esta situación, ya de por sí embarazosa, se agravaba por la falta de solidez institucional de una Iglesia que, a pesar de sus varios siglos de fundada, flaqueaba en sus estructuras fundamentales. La Iglesia costarricense defendió tesis conservadoras cuando ni su propia tradición ni la estructura social del país daba lugar para ello. Para colmo de males, los clérigos regalistas estuvieron de parte del Estado contra los derechos de la Iglesia. El resultado fue la debilidad institucional de la Iglesia que, unida a la ausencia de una oligarquía conservadora hizo imposible —obviamente— la alianza clérigo-oligárquica y esto fue una bendición.

Esta circunstancia marcó a la Iglesia costarricense con el sello de la pobreza económica y política, quizá contra su voluntad. Desde el punto de vista del Evangelio lo anterior es una riqueza. En el próximo capítulo veremos cómo esa debilidad ayudó a la Iglesia en los litigos con el liberalismo (eximiéndola de luchas estériles) y adelantó (con respecto a los otros países centroamericanos) su participación en las cuestiones sociales. "No son mis pensamientos vuestros pensamientos , ni vuestros caminos son mis caminos", dice el Señor (Is 55,8).

24. Texto en V. SANABRIA. *O.c.*, pp. 539-544.
25. *Ib*.., pp. 557 s. ; 560 s.
26. *Ib*., pp. 558-560.

CAPITULO 4

LA CRISIS DE 1884:
NACE LA CRISTIANDAD LIBERAL

CONTEXTO HISTORICO MINIMO PARA EL CAPITULO 4

1847	*Publicación del Manifiesto Comunista.*
1870	Tomás Guardia derriba al gobierno de Jesús Jiménez, favorable a la iglesia.
1871	Constitución liberal. Se mantiene como oficial la religión católica.
1871-1880	Primera vacante de la Diócesis de San José. El gobierno pretende nombrar como obispo a un sacerdote de su agrado y provoca así un período en el que no hay obispo nombrado.
1884	Leyes liberales, expulsión de Mons. Thiel y de los jesuitas.
1886	Se permite el regreso de Mons. Thiel.
1889	La United Fruit Company inicia operaciones en Costa Rica.
1891	*León XIII escribe la encíclica social Rerum Novarum.*

4.1 El fermento inglés

Mientras las urgencias de modernización, inherentes al establecimiento del capitalismo no se sintieron, no podía hacer crisis la bomba de tiempo que era una Iglesia concordataria a finales del siglo XIX. Los protestantes fueron la chispa que encendió la mecha, el factor que desencadenó el cambio. Este pequeño grupo de extranjeros cumplió un elemento determinante en la transición hacia la cristiandad liberal.

Adelantamos ya nuestra opinión de que la cristiandad colonial no finaliza con la independencia de España sino con la separación entre la Iglesia y el Estado. Tal distanciamiento es consecuencia, en último término, de la integración de Costa Rica al mercado mundial. Los inmigrados protestantes, principalmente los anglosajones, eran dueños de las llaves de la integración con ese mercado. Servicio no pequeño, gracias al cual el país abandonaría la pobreza y el aislamiento heredados de la colonia. Por eso, el reducido número de protestantes no debe

engañarnos acerca del tamaño de su influencia, derivada de los enlaces comerciales de exportación e importación. Poseían poder suficiente como para obligar a un replanteamiento del viejo orden colonial, donde la exclusión de las religiones no católicas era la piedra angular.

Algunas tesis católicas estorbaban al desarrollo nacional. Tropezaban con los intereses de la nación las posiciones doctrinales que excluían a los no católicos de la plenitud de la vida social, que postulaban su tolerancia pero no su aceptación total (por miedo al contagio herético), que pretendían el control de la cultura por el clero. De nada valía defender muy bien estipulado en la constitución, en el Concordato* y en otras leyes, pero negaba la vida. Lo único razonable era admitir sin cortapisas la libertad de cultos, la libre circulación de las ideas, la enseñanza laica, porque nadie en Costa Rica quería impedir la integración con el mercado mundial, requisito de la cual era aceptar la modernidad.

El ingreso de los protestantes entrañaba la *normalización del comercio con el Imperio Británico,* que ejerció una hegemonía en las antiguas posesiones españolas hasta bien entrado el siglo XX. Aunque los inmigrantes protestantes pertenecían a diversas confesiones, se estableció un vínculo entre la Iglesia protestante de San José y la Iglesia Anglicana, que duró de 1896 a 1947 (1). La Iglesia Anglicana de San José estaba bajo el cuidado del obispo de Belice, por entonces colonia británica. En ausencia de un pastor ordenado, fue normal que los cónsules británicos hicieran las veces de pastor. Es el caso, entre otros, de George Schedel, vicecónsul inglés, quien presidía los sepelios de protestantes. Este diplomático se interesó por promover la obra protestante y se esforzó por el establecimiento de una escuela para niños de protestantes.

Los protestantes que vivieron en Costa Rica durante la segunda mitad del siglo XIX únicamente reclamaban libertad de culto para su credo religioso. Carecían de interés proselitista. Entre sus miembros, algunos llegaron a enorgullecerse de no molestar a los católicos. No obstante, ejercieron una influencia comercial, tecnológica y cultural de enorme importancia para el futuro del país. Rompieron, de una vez y para siempre, el monopolio católico sobre la religión de los costarricenses y produjeron un cambio irreversible en la relación del Estado con la Iglesia Católica.

Los protestantes no sólo exportaban café e importaban herramientas. En sus viajes al Viejo Mundo se hacían acompañar por los hijos de los cafetaleros importantes y los colocaban en escogidos colegios ingleses. Contrataban en Suiza institutrices para educar a las más distinguidas señoritas costarricenses. Regalaban biblias a prominentes personalidades políticas. Su influencia fue decisiva en la creación de la Banca, en la construcción de los ferrocarriles, en el desarrollo de la industria bananera y en los primeros esfuerzos científicos autóctonos.

1) W. Nelson. *Historia del protestantismo en Costa Rica.* Cap. V.

4.2. La agresión de los liberales: ¿una maniobra preventiva?

Las leyes liberales de 1884 consistieron en la derogación del concordato, la secularización de los cementerios, la prohibición de las procesiones religiosas fuera de los templos (excepto en determinadas fiestas), la prohibición de combatir la enseñanza laica por el hecho de ser laica, el retiro de las licencias para pedir limosnas, la prohibición de establecer comunidades religiosas y el desconocimiento de los votos religiosos. Posteriormente (1887), se aprobó el divorcio y el matrimonio civil, aunque el matrimonio eclesiástico surte efectos civiles. Estas leyes estuvieron acompañadas por la violenta expulsión de Mons. Bernardo A. Thiel y de los padres de la Compañía de Jesús. En resumen, plasmaron la separación Iglesia-Estado (2).

El inevitable distanciamiento hubiera ocurrido tarde o temprano. Por lo mismo, la brutalidad con que actuaron los liberales, no encuentra justificación alguna. Para derogar el Concordato era innecesarias las expulsiones. Y si les parecía que la Universidad de Santo Tomás era clerical, en vez de clausurarla pudieron secularizarla; habrían infligido menos daño a la cultura del país. Las medidas liberales pudieron tomarse con el mismo desapasionamiento con que Carrillo realizó la desamortización* en 1835. La desamortización de Carrillo elimina la hipótesis, válida para otros países latinoamericanos, de que el separatismo de 1884 escondiera el propósito, por parte de la burguesía en ascenso, de enriquecerse con los bienes eclesiásticos. Igualmente descarta el supuesto de que el poder económico de la Iglesia impidera el desarrollo del capitalismo. El factor nuevo en 1884, inexistente en tiempos de Carrillo, era la organización de la Iglesia alrededor del Obispo. Ya advertimos que la supresión de los diezmos se volvió problemática por la pretensión de Mons. Llorente de utilizarlos para financiar el seminario. En ambas situaciones, presenciamos cómo el crecimiento institucional de la Iglesia condujo a luchas con un Estado que también atravesaba su proceso de consolidación.

Sirva lo anterior para introducir una pregunta a la historiografía católica tradicional. Tanto Sanabria como Peralta atribuyen a la influencia guatemalteca la actuación de los liberales: fallecido el general Tomás Guardia, quien defendía a los jesuitas y a Thiel, el anticlericalismo agresivo de Justo Rufino Barrios logró extenderse hasta Costa Rica. Es cierto que unos hechos sucedieron después de otros, pero el orden secuencial no da razón de las causas de fondo.

Los fundamentos de los sucesos del 84 deben explorarse primordialmente en factores internos de nuestra nación. La presión liberal guatemalteca (y centroamericana) no puede haber sido tan importante si un liberal de pura cepa como don Bernardo Soto asumió la tarea de

2) Lo fundamental de las llamadas leyes liberales se encuentra en R. Blanco. *Op. cit.*, págs. 291-313.

contrarrestar las pretensiones hegemónicas de Barrios. La influencia anticlerical guatemalteca se presentó cada vez que los liberales desplazaron del poder a los conservadores pero no siempre obtuvieron en Costa Rica los mismos resultados.

Nótese el ejemplo que sigue:

Cuando Costa Rica aún pertenecía a la Federación Centroamericana, emanó de los liberales guatemaltecos un decreto, fechado el 9 de febrero de 1831, que ordenaba la supresión de los conventos. Las autoridades de la Federación urgieron obedecer el decreto, pero los costarricenses se las ingeniaron para no cumplirlo. Mons. Sanabria comenta a propósito que "el genuino carácter costarricense cuando se le deja seguir libremente su humor, no la da por intransigencias y procede cuerdamente, mal que le pese al liberalismo rígido que todo lo quiere llevar a sangre y fuego" (3).

¿Por qué hubo tolerancia en 1831 e intolerancia en 1884?

A modo de hipótesis sugerimos que la violencia de los liberales en 1884 se explica porque tuvo dos propósitos. El primero, crear un Estado moderno, para lo que era forzoso independizarlo de la Iglesia. Este objetivo resulta verosímil habida cuenta de la legislación (especialmente el Concordato) que amarraba al Estado a los fines de la Iglesia y la nueva vinculación con el mercado mundial. El segundo —menos evidente, por lo que requiere una explicación— fue realizar una maniobra preventiva para deshacerse de un rival potencialmente peligroso. Vista cuidadosamente, la acusación lanzada por los liberales contra Thiel de que tendía "a sobreponerse al Estado en sus más altas funciones" (4), es más que un pretexto. Traiciona el temor de que la Iglesia consiga verdadera fuerza política. El avance del capitalismo en la economía costarricense no armonizaba con una Iglesia fuerte y libre a la que acudirían de manera espontánea los campesinos desposeídos de sus tierras. Los liberales necesitaban el terreno político sólo para ellos, pero el camino de la negociación —en el que con certeza habrían obtenido importantes triunfos— no podía asegurarles una victoria total. Concuerda con nuestra hipótesis el juicio de Rodrigo Facio para quien en aquel momento se trataba "de estructurar un Estado netamente civil, sin interferencias eclesiásticas, ni religiosas ni de otro orden capaz de servir sin tropiezos a los intereses de la aristocracia" (5).

El rumbo tomado por la Iglesia como reacción ante el ataque liberal, el amenazante éxito de la Unión Católica y la intervención de Mons. Thiel en las cuestiones sociales, son indicios que apuntan en esa

3) V. Sanabria. *Ultimos años de la Orden Franciscana en Costa Rica*. págs. 152-153.

4) "Decreto de expulsión" (18 de julio de 1884). Texto en V. Sanabria. *Bernardo Agusto Thiel*, pág. 520.

5) R. Facio. *Estudio sobre economía costarricense*, pág. 68. Facio opina que las reformas liberales son parte del proceso democratizador, punto de vista que no compartimos.

dirección. Tienen el mismo sentido los sucesos de la "Noche de San Florencio", también llamada "Noche de los machetes" (7 de noviembre de 1889), cuando el pueblo, dirigido por Rafael Iglesias, obligó al grupo que había efectuado las reformas anticlericales y que con Bernardo Soto ocupaba la Presidencia, a reconocer el triunfo electoral de José J. Rodríguez.

> Los constitucionales (el partido de Rodríguez) se aliaron con el clero que trabajó activamente en su favor y además se encontraba resentido con los liberales por las leyes dictadas en 1884... Los constitucionales deseaban la revancha del clero, que sostenía que los liberales eran capaces de convertir en caballerizas las iglesias, de ahorcar a los sacerdotes y de destruir hasta sus cimientos la religión católica... Los liberales confiaban en un nuevo triunfo para afianzar las conquistas logradas hasta el momento (6).

Así pues, los católicos (el pueblo entero excepto los liberales) e incluso el clero tuvieron su parte en aquel movimiento de afirmación política popular. Algunos estudiosos suponen que esa noche nació la democracia costarricense. Alentados por ese triunfo, unos seglares firmaron el acta de fundación de la Unión católica, apenas transcurrido un mes después de la Noche de San Florencio.

Lo anterior sugiere que, en efecto, los liberales de 1884 actuaron a tiempo. Con anticipación pusieron en jaque a la Iglesia, potencialmente un enemigo temible.

4.3. El significado de la crisis Iglesia-Estado de 1884

Enfocados los efectos externos, la crisis de 1884 aparece como la pérdida de unos cuantos derechos y privilegios. Un análisis más penetrante descubre que la Iglesia se encontró sin un modelo definido de inserción en la sociedad, sin caminos claros hacia el futuro. No tuvo más remedio que comenzar a buscarlos y, por supuesto, no se trató únicamente una búsqueda intelectual. El debate se dirimió en el terreno político. En las páginas siguientes observaremos las cartas que tuvo en la mano.

El error estratégico de la Iglesia ante la crisis liberal fue empeñarse en el dominio de la cultura, en lugar de proteger un frente de mayor importancia (que a largo plazo incluía el primero): el ámbito econó-

6) C.L. Fallas. *El movimiento obrero en Costa Rica, 1830-1902*. págs. 259-261. En el mismo sentido vale la siguiente observación: "Todo parece indicar que (la amonestación del Gobierno a Thiel por alentar a los obreros a formar sus propias asociaciones) fue la única vez que las autoridades mostraron recelo por la formación de agrupaciones obreras, según el consejo que la Iglesia le daba a los trabajadores". *Ibid.*, pág. 415.

mico-social, donde el liberalismo finisecular mostraba ya sus debilidades. Cuando Mons. Thiel lo percibió, su episcopado, desgraciadamente para la Iglesia y para Costa Rica, estaba por concluir.

En estas páginas hemos venido analizando, entre otras cosas, por qué el fracaso de los católicos era inevitable, dados el planteamiento concordatario y la debilidad institucional de la Iglesia. Tan es así que en el momento decisivo fue muy poco lo que pudieron hacer. Oigamos la autorizada voz de Mons. Sanabria:

> De fuerzas y elementos católicos organizados que hubieran intervenido o podido intervenir en los sucesos, no se puede hablar, porque no los había. No había una *élite* intelectual católica muy numerosa, pero toda la que había participó en la lucha ideológica que se entabló por la prensa (...) El único que podía haber organizado a la masa católica era el clero, pero éste ni andaba muy unido ni se le permitía hacerlo, y además las reacciones de esa masa dada su impreparación religiosa para entender los problemas y cuestiones que se discutían, tenían que ser muy volubles y de alcances muy limitados (7).

De un lado, pues, estaba la masa católica, compuesta por campesinos a quienes se les iba despojando de sus tierras y por artesanos mal remunerados, pero jefeada, para su infortunio, por el peor líder político que puede haber: el clero. Del otro, se encontraba la naciente burguesía, descrita por Mons. Thiel de esta manera:

> Se tiene como de buen tono entre una gran mayoría de gente estudiada, entre comerciantes y ricos propietarios, entre hombres de oficina y bufetes, entre alumnos de esculapio y ulpiano, tratar nuestra augusta religión, no directamente con desprecio, pero con cierta indiferencia (8).

El clero fundó la Unión Católica y solicitó la adhesión de los feligreses a ese Partido para defender la institucionalidad de la Iglesia. Así se nota en el "Programa que el partido político UNION CATOLICA se propone desarrollar durante el período constitucional de Mayo de 1894 a Mayo de 1898" (9).

7) V. Sanabria. *Bernardo Augusto Thiel,* págs. 116-117.
En J. Schifter. *La fase oculta de la guerra civil en Costa Rica* pág. 45, debido a un error cronológico, se organizan equivocadamente los acontecimientos de la siguiente manera: a. Ataque de Thiel a la oligarquía (1883) (se refiere a la Carta *Sobre el Justo salario,* que es de 1893). b. Como respesta a la radicalización de la Iglesia, el gobierno y la oligarquía cafetalera promulgan las leyes de 1884. c. A su regreso, Thiel exige mejores condiciones para los trabajadores mediante el Partido Acción Católica (se refiere a la Unión Católica).
8) B.A. Thiel. *Segunda Carta Pastoral. Las causas interiores de la independencia religiosa e incredulidad.* 28 de febrero de 1881.
9) Texto en V. Sanabria. *Op. cit.,* págs. 597ss.

Art. II La nueva Administración dejará a la Iglesia Católica en el completo goce de su libertad, sin restricciones odiosas, y la protegerá conforme lo prescribe la Constitución.

El argumento apelaba directamente al catolicismo del pueblo, que acudió al llamado del clero como quien llega al reducto último de su manera de concebir el mundo, a fin de proteger sus tradiciones y su fe. Hasta aquí estaríamos únicamente en un plano confesional pero, a la vez, el llamado de la Unión Católica instaba a defender el pasado contra las expectativas inciertas del recién conocido capitalismo, cuyos efectos ya se hacían sentir en la concentración de la tierra y en la insostenible competencia a la que se veía forzada la artesanía costarricense (10).

Como respuesta a esa situación en el Art. VIII del programa de la Unión Católica se lee que ese partido:

Protegerá la industria nacional, sastrería, zapatería, carpintería, talabartería etc., por medio de aranceles de aduana adecuados, evitando gravar inconsiderablemente los intereses generales del pueblo y de la clase media.

Tal percepción, sin embargo, permanecía difusa. Las luchas sociales eran embrionarias en nuestro país, por lo que no cabe esperar una conciencia social desarrollada ni organismos de lucha que la impulsaran. Por tales razones el gesto del padre Francisco Calvo al fundar la Sociedad de artesanos en 1874 tiene únicamente importancia simbólica: el reconocimiento "ocho años antes de la publicación de la encíclica Rerum Novarum (1891), del derecho de los obreros a organizarse y valerse de sus organizaciones para su bienestar económico" (11).

Los devaneos de Calvo con la masonería —uno de los círculos ligado por entonces a la naciente burguesía, en donde se juzgaba de buen tono tratar con indiferencia la religión— le distrajeron de desarrollar una línea social. Dentro de los aires innovadores de aquel tiempo, a Calvo le faltó discernimiento para captar la diferencia entre los brotes del Evangelio y las vanas promesas del progresismo liberal. De ahí que no supiera obtener provecho de su intuición al fundar la primera o una de las primeras organizaciones laborales.

4.4. La disyuntiva de la Iglesia: el Estado o el pueblo

A finales del siglo XIX, la Iglesia católica costarricense se encontraba en una encrucijada que ciertamente no había escogido. Un camino era conseguir que el Estado le brindara las facilidades legales mínimas

10.Véase en R. Churnside. *Formación de la fuerza laboral costarricenses,* el aparte "Socavación de las actividades económicas independientes" págs. 240-252.

11) C.L. Fallas. *Op. cit.,* págs. 161-162.

(véase el precitado artículo II del programa de la Unión Católica). En caso negativo, la Iglesia procuraría insertarse en el pueblo prescindiendo del Estado, como se barrunta en el artículo VIII de ese programa. Si resultaba viable la primera posibilidad, la preocupación por lo social quedaría circunscrita a la asistencia caritativa a los menesterosos (12). Pero en caso contrario, si el Estado negaba su apoyo, la Iglesia se encaminaría hacia las organizaciones laborales. En esa coyuntura se produce la más importante intervención social de Mons. Thiel.

La Trigésima Carta Pastoral de Mons. Bernardo A. Thiel *Sobre el justo salario de los jornaleros y artesanos y otros puntos de actualidad que se relacionan con la situación de los destituidos de bienes de fortuna* (13), debe ser analizada en dos aspectos: en su aspecto político (circunscrito a la coyuntura en que se escribió) y en su aspecto teológico (poseedor de un mensaje de valor permanente). En cuanto al primer aspecto, la Carta parece dirigirse a dos interlocutores. Hacia el mundo de "los desposeídos de bienes de fortuna", el mensaje es: la Iglesia está con ustedes, cuenten con ella. Hacia el Estado, o mejor dicho, hacia la clase social que lo controla, el mensaje es implícito: vean con quienes nos podemos aliar, si se desconocen nuestros derechos.

Analizada la circunstancia política en que se produjo, es exagerado afirmar que la Trigésima Pastoral de Thiel sustente propósitos demagógicos; menos se la puede tildar de "hipocresía doctrinal". La Iglesia, ayer y hoy, como cualquier institución, tiene derecho a examinar la realidad social y denunciar las injusticias patentes, principalmente ante quienes se esforzaban por defender la libre circulación de las ideas. Y si se estaba atacando a la Iglesia hasta en sus intuiciones fundamentales —como lo demuestra el destierro del Obispo Thiel y la exclusión de las congregaciones religiosas— era natural de su parte que procurara reforzar su influencia en las bases populares, en la masa de feligreses constituida por el campesinado empobrecido y los artesanos (14).

Pero el análisis teológico nos permite penetrar en el significado más relevante de la Carta. Recordemos, porque son palabras de novedosa actualidad, a pesar de haber sido escritas hace noventa y cuatro años, el modo como Mons. Thiel critica al liberalismo capitalista.

> La situación económica de Costa Rica es verdaderamente alarmante, debido a la baja tan grande que ha sufrido el valor del dinero en los últimos años. Las consecuencias de esta baja han pesado hasta ahora más sensiblemente sobre la clase trabajadora, los peones y artesanos, y sobre los pequeños empleados.

12) Que esta posibilidad pesó en aquel momento se constata documentalmente. Véase el cúmulo de pruebas presentadas por J. Backer. *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica,* págs. 44-46.
13) Texto en M. Picado. *La Palabra Social de los obispos costarricenses.*
14) En M. Picado, *Op. cit.,* págs. 16-19, se encuentra un resumen de las posiciones controversiales a que ha dado lugar la Trigésima. Cfr. en los documentos 2º y 3º de esa recopilación la reacción del gobierno y la réplica de Thiel.

> Hace diez años aproximadamente ganaban nuestros trabajadores y artesanos un sueldo con que podían decentemente mantener sus obligaciones (...) No obstante, aunque el sueldo era menor, podían comprar más con su dinero en alimentos y vestidos y otras necesidades de la vida, que ahora lo pueden hacer con el sueldo que ganan (15).

Mons. Thiel mediante un análisis de tipo económico demuestra por qué el deterioro de los ingresos de los trabajadores tiene relación con el monocultivo del café, y éste, a su vez, con la dependencia de la economía costarricense con los mercados internacionales (16). La situación económica y social que se ha producido es una situación condenable:

> Como el jornal del trabajador no ha aumentado en proporción, se ve éste reducido cada día a mayor miseria hasta el extremo de no serle posible a un trabajador honrado mantenerse a sí y a su familia de un modo humano. Luego a nuestra situaicón actual han de aplicarse las palabras del apóstol Santiago 5,4: *Mirad que el jornal que defraudásteis a los trabajadores clama; y el clamor de ellos suena en los oídos del Señor de los ejércitos* (17).

Destaquemos que Mons Thiel se abstiene de reflexiones moralizantes, no achaca la gravedad de la situación a pecados individuales. No ignora —al igual que todo sacerdote que ejerce el ministerio de la reconciliación— las consecuencias nefastas que para la estabilidad de las familias se derivan de los vicios. Su Vigésima Novena Carta pastoral *Sobre el consumo creciente de bebidas alcohólicas* (enero de 1893) está dedicada a este problema.

Sin embargo, no comete el error de afirmar que los problemas sociales se derivan todos de deficiencias de la ética personal. El Segundo Obispo de San José reconoce plenamente la existencia de los problemas sociales como algo independiente de los problemas morales individuales.

Con toda claridad observa que los males señalados se derivan de la organización de la economía y que en este sentido están por encima de la buena voluntad de los individuos.

> No queremos culpar a nadie de la situación actual. Ha habido falta de previsión y de cálculo. El mal se ha presentado sin que ninguno haya estudiado bien su causa y tomado medios eficaces para conjurarlo (18).

15) Bernardo A. Thiel. "Trigésima Carta pastoral. Sobre el justo salario de los joraleros y artesanos y otros puntos de actualidad que se relacionan con la situación de los destituidos de los bienes de fortuna". Texto en Miguel Picado. *La Palabra Social de los Obispos Costarricenses. Selección de documentos de la Iglesia Católica 1893-1981.*
16) *Op. cit.*, pág. 28.
17) *Op. cit.*, pág. 30.
18) *Ibid.* En su "Carta al ministerio de Culto", Mons. Thiel insiste en esa apre-

Se trata de una situación objetiva, que no depende directamente de la voluntad de las personas. Ello no implica que no sea condenable, como el mismo Thiel lo señala. Tampoco implica que todos los costarricenses estén siendo perjudicados por igual, de la misma manera, ni que todos sean culpables por igual. Ante la crisis económica no existe igualdad ciudadana, unos son más afectados que otros. Bernardo Thiel, con una inteligencia agudizada por el amor al prójimo, penetra en lo profundo del problema:

> Veamos, pues, ahora, a quiénes ha favorecido la situación actual, a expensas del pueblo. La situación actual ha sido ruinosa para los trabajadores y para todas las personas que viven de un sueldo fijo y los capitalistas han perdido la mitad del valor de sus capitales.
> Se han aprovechado de la situación los dueños de la tierra. Estos ganan dos o tres veces más de lo que ganaban anteriormente y no pagan a sus jornaleros y a los artesanos en proporción a la ganancia que reciben (...) El dueño de la tierra que exporta su producto y recibe a cambio oro del extranjero, ha quedado sin pérdida por la baja del valor de nuestra moneda (19).

Aunque sin llegar a una formulación explícita —sería un anacronismo exigirla— Mons. Thiel advierte una situación de "pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y tienen la capacidad de cambiar", tal como lo señala la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano (20).

Thiel hace gala de clarividencia. Para referirse a los pobres, desde el título mismo de su carta y a lo largo de ella, no utiliza la palabra *pobre*. Emplea el término *destituidos*. Los destituidos no son los vagos ni los viciosos. Son los empobrecidos, las víctimas de un sistema social injusto, que los empobrece. Sistema social que Mons. Thiel denuncia mediante un análisis económico.

Retomemos al análisis de la Carta *Sobre el justo salario* en cuanto a la realidad política del país. El refuerzo de los lazos religiosos que vinculaban a la Iglesia institución con la feligresía, mediante metas compartidas de bien social, no debe entenderse fundamentalmente como un movimiento electoral (que en sí mismo nada tiene de reprochable). Existía algo de más fondo: la Iglesia, acosada por el Estado, buscaba la manera de garantizar su presencia dentro de la sociedad prescindiendo de aquél, iniciativa lógica si se considera que el separatismo de las leyes liberales de 1884 había puesto en crisis al régimen de cristiandad. La situación en ese momento era: El Estado ha roto con la Iglesia. Bien —repone ésta— la Iglesia también puede independizarse del Estado. En el primer caso, la iniciativa de superar a la cristiandad

ciación: "Si hablo de opresión injusta no la atribuyo a nadie en particular, la atribuyó a la situación económica". Texto en M. Picado. *Op. cit.*, pág. 41.
19) B.A. Thiel. *Trigésima Carta Pastoral...*, pág. 30.
20) Puebla, No. 28.

partió del Estado. En el segundo, de la Iglesia. Pronto ambos temieron las consecuencias previsibles de lo que estaban haciendo y comenzó un acercamiento en términos nuevos, comenzó la nueva cristiandad. En otras palabras, la carta pastoral *Sobre el justo salario* lo mismo que el artículo VIII del programa de la Unión Católica eran pasos de negociación.

Ahora bien, decir negociación no equivale a acusar de duplicidad al obispo Thiel (21). Es referirse a las circunstancias reales, independientes de la voluntad de un individuo, entre las cuales el Obispo debía buscar el futuro de la institución que representaba.

Situémonos en el contexto de entonces: la Iglesia defendía unos derechos adquiridos cuatro siglos antes. Por otra aprte, no estaban maduros los tiempos en la Iglesia Católica, ni a nivel universal, mucho menos en la Iglesia local, para imaginar siquiera las ventajas pastorales derivadas de un distanciamiento permanente entre la potestad civil y la religiosa. Con respecto a otro ángulo del problema, ciertamente en Costa Rica existían ya en esos años serios conflictos sociales, pero éstos no habían adquirido una intensidad capaz de empujar a la Iglesia hacia una opción por alguno de los sectores en pugna. Los eclesiásticos podían encontrar una forma de inserción que no los enfrentara abiertamente con alguna clase social y practicar una hipotética neutralidad, siempre y cuando el Estado los dejara en paz.

Entendidas así las cosas se percibe con mayor nitidez el significado del partido Unión Católica. La historiografía ha seguido la opinión de Mons. Sanabria, según la cual los clérigos fueron colocados entre la espada y la pared por la intolerancia de los liberales y, puestos a formar un partido político, pese a su falta de preparación e inexperiencia, organizaron uno que triunfó en las urnas. Esa opinión, que compartimos, se complementa con lo expresado por Hernán G. Peralta: Los liberales creyeron amenazadas de muerte las instituciones republicanas, por lo que Rafael Yglesias habría tenido que violentar los resultados de las urnas electorales para impedir un gobierno de clérigos que hubiera llevado la República al caos (22).

A lo anterior puede agregarse nuestra opinión ya señalada de que la Unión Católica desempeñó la función de advertir a los liberales que la Iglesia estaba dispuesta a formar un partido ideológico capaz de obligarlos a negociar los problemas sociales de las clases bajas. Los liberales, desde luego, no tenían el menor deseo de que eso ocurriera. Tampoco el clero se mostró propenso a continuar con la línea social pregonada en la carta pastoral *Sobre el justo salario*. Esta Carta y el Partido Unión Católica fueron los argumentos esgrimidos por la Iglesia en su forcejeo con la oligarquía cafetalera, a fin de buscar un equilibrio en la nueva correlación de fuerzas.

21) Opinión sustentada por J. Backer. *Op. cit.*, pág. 44.
22) H.G. Perlata. *Don Rafael Yglesias*. págs. 40-42.

4.5. Balance del enfrentamiento Iglesia-Estado durante el siglo XIX

En esta pugna aparecen por primera vez los elementos que el siglo XIX tramite al XX en materia de relaciones Iglesia-Estado-movimientos populares.

La romanización de la Iglesia costarricense

Quizás el principal efecto del distanciamiento Iglesia-Estado fue la romanización de la Iglesia costarricense. Esta tendencia había surgido como fruto natural de la creación de la Diócesis, realizada después de la independencia de España. La influencia española fue sustituida por la romana.

Las consecuencias de este cambio en la vida de la Iglesia fueron de primera magnitud. En un primer momento se pretendió que la relación Iglesia-Estado fuera normada por un acuerdo directo entre la Sede Romana y el Gobierno de Costa Rica (el Concordato). Paradójicamente el fracaso de ese intento facilitó el acercamiento de la Iglesia costarricense a la Santa Sede. Los obispos costarricenses, Mons. Llorente y Mons. Thiel, haciéndose eco de la tendencia general dentro de la Iglesia Católica de su tiempo, acudieron a Roma en busca de apoyo para la organización de su diócesis y para conservar la independencia frente al Estado. El impulso de acercamiento a la sede del Sucesor de Pedro era tan intenso que incluso los clérigos que interponían obstáculos a la labor del obispo admitían que el Papa era el juez natural de los problemas internos de la Iglesia. Por esta vía y por la prohibición de participar en la política partidaria, los sacerdotes individualmente considerados dejaron de influir en el gobierno. La representación de los intereses del clero y de la Iglesia se depositó enteramente en las manos del obispo ordinario y del representante de la Santa Sede. El aspecto más positivo de la derogación del Concordato fue propiciar el acercamiento entre la Iglesia costarricense y la Sede Romana. Fue eliminado el instrumento de injerencia legal del Estado en los asuntos religiosos.

La línea asistencial prevalece sobre la propiamente social

A principios de este siglo, la jerarquía autoriza un abanico de líneas de acción social que abarcan desde la asistencia caritativa a los menesterosos —gracias a la generosidad de los ricos— hasta la proposición de reorganizar la sociedad de acuerdo con los principios de la doctrina social de la Iglesia, distintos e incluso opuestos a los del liberalismo. Este arco de propuestas no contiene doblez; es la manifestación del modo de ser cristiano. El cristiano no puede renunciar a la ayuda al necesitado —el que sufre ahora— a cambio del cálculo

político de que la sociedad será diferente en un futuro más o menos cercano.

Sin perjuicio de la anterior aclaración, conviene señalar que la línea caritativa —que no conlleva peligro para el sistema social— ha sido aceptada dentro y fuera de la Iglesia. No puede afirmarse lo mismo —como era de esperar— de la línea propiamente social, que diagnostica los problemas sociales como originados en una estructura social contraria al plan de Dios y procura, por consiguiente, realizar modificaciones en la propia estructrura social. Esta línea tropezará continuamente con enemigos declarados no sólo fuera de la Iglesia —lo que es comprensible— sino también dentro de ella misma, lo cual resulta doblemente doloroso. Así pues, a pesar de las afirmaciones de la pastoral *Sobre el justo salario* no se promovió la organización sindical; en su lugar se practicó una pastoral social caritativa. (Prestamos atención al futuro desenvolvimiento de este aspecto— el de la creación o asesoría de organismos para que el pueblo defienda sus derechos— porque es la clave que nos permitirá valorar una u otra manera de hacer pastoral, de insertarse la Iglesia en la sociedad).

La semilla sembrada

Faltó determinación jerárquica para organizar un movimiento sindical que llevara a la vida el contenido de la pastoral *Sobre el justo salario*. No obstante, Mons. Thiel, con su crítica a las bases económicas del capitalismo y el reconocimiento del derecho obrero a integrar una organización clasista —como lo es por definición el sindicato— por mencionar sólo dos de los aspectos de esa Carta, había cuestionado el sistema liberal y sembrado una semilla de pensamiento cristiano. Tuvo y tiene seguidores. El más inmediato es el Pbro. Rosendo Valenciano, fundador del Círculo de Artesanos Católicos. Esta agrupación contaba con una pequeña biblioteca y ofrecía un ambiente propicio para la divulgación del arte, las ciencias, la moralidad y los principios de la doctrina social de la Iglesia. Muy pocas Iglesias latinoamericanas tienen la satisfacción de que tres de sus sacerdotes (Francisco Calvo, Bernardo Thiel y Rosendo Valenciano, en orden cronológico) estén considerados como personajes del movimiento obrero (23).

Hubo desde muy temprano una corriente eclesial impugnadora de las tesis socioeconómicas del liberalismo. Al menos un sector de la Iglesia fue percibido como opuesto al régimen dominante. Eso es lo que se manifiesta en la historia del Partido Independiente Demócrata y en la biografía de su fundador. "Los liberales olímpicos no consideraban a Felix Arcadio Montero uno de los suyos, todo lo contrario, veían en el un representante de los descamisados y no le tenían simpatías por no ser anticlerical... Los monteristas criticaban poco a la Unión

23) C.L. Fallas. *Op. cit.*, págs. 385-393.

Católica porque la consideraban un partido popular, además porque estaban convencidos de que los enemigos del pueblo no estaban en el clero sino en las clases poderosas" (24). Los "descamisados", es decir, la clase proletaria, no tenía motivo de enemistad contra la Iglesia. Al contrario, el partido que los representaba proponía en sus *Bases políticas* a "La moral cristiana... en su pura y genuina expresión, como base civilizadora de las sociedades modernas" (25). Así pues, aunque Félix Arcadio Montero se inspiraba en los ideales de la Revolución Francesa, adhiriéndose a las concepciones políticas del liberalismo, no participaba de sus concepciones filosóficas. Entre los ideales de Félix Arcadio Montero mencionamos su antimilitarismo y la lucha por el restablecimiento de la Universidad de Santo Tomás (26).

El recurso a la calumnia

Otro elemento que aparece ya a finales del XIX y que alcanzará un desarrollo enorme es la *acusación de socialista o comunista*, lanzada sin el menor respeto a la verdad ni deseo de comprobación, contra todo aquél que procure llevar al terreno de los hechos los planteamientos cristianos de justicia social. A Mons. Thiel —en tantas cosas la primera víctima y el primer realizador— también le corresponde la honra de ser el primer cristiano costarricense calumniado con el epíteto de socialista. Escribió el Ministro de Culto a Mons. Thiel: "Estas doctrinas —las expuestas por el Obispo— pueden dar por resultado, por las tendencias socialistas que entrañan, profundas perturbaciones en la marcha de los intereses recíprocos de la propiedad y el trabajo y no se compadecen con la misión conciliadora del Pastor" (27).

A las personas que representan los intereses de los sectores poderosos siempre les ha gustado dictaminar acerca de la ortodoxia o heterodoxia de los cristianos, aunque ellos mismos no sean practicantes se atreven a corregir a la mayor autoridad eclesiástica.

Un modus vivendi

Un autor afirma que "en ningún momento se intentó la separación de la Iglesia del Estado, sino que la primera se sometiese al segundo y aceptase como un hecho todo lo dispuesto por él" (28). Nosotros pensamos de manera distinta. Ese trabajo no utiliza concepto alguno acerca

24) R. Obregón Loría. "Los rectores de la Universidad de Santo Tomás". Texto citado en A. Mora. *Los orígenes del pensamiento socialista en Costa Rica*, pág. 31.
25) Texto en A. Mora. *Op. cit.*, pág. 33.
26) A. Mora. *Op. cit.*, págs. 27-31.
27) "Carta del ministerio de Culto a Mons. Thiel". Texto en M. Picado. *Op. cit.*, pág. 37.
28) R. Blanco. *1884. El Estado, la Iglesia y las reformas liberales*, pág. 320.

de cómo se integran el Estado y la Iglesia, por lo cual difícilmente puede tener claridad en cuanto a lo que significa su separación. En 1884 hubo un cambio profundo en el sistema de cristiandad. El Estado prescindió de la religión católica como fundamento último de justificación del sistema social, impuso criterios seculares en varias esferas de la vida social y dejó de colaborar con la pastoral. La Iglesia fue apartada de la función educativa oficial. Se ilegitimó una de las formas de vida más expresivas del catolicismo: los votos religiosos. La legislación sobre una de las instituciones básicas de la sociedad, la familia, prescindió del derecho canónico. Las autoridades eclesiásticas perdieron influencia en los asuntos de gobierno. La separación no fue absoluta ni definitiva, cierto. Pero ello no contradice el hecho de su existencia. El Estado intentó someter a la Iglesia, cierto. Pero esa pretensión confirma que el poder se ejercería, en adelante, dejando de lado las orientaciones católicas.

La crisis de 1884 fue el intento formal de fundamentar la sociedad costarricense prescindiendo de la religión católica. Semejante plan estaba destinado al fracaso puesto que, exceptuada la reducida élite de formación estrictamente liberal, el pueblo costarricense necesitaba de la religión para dar sentido a su existencia; era inevitable, por consiguiente, el surgimiento de un nuevo *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado que, en lo sustancial, era un hecho a principios del siglo XX. Desde luego eso no significa que la obra de los liberales haya sido anulada. Ni la Iglesia ni el Estado fueron los mismos después de las reformas de 1884. No se llegó a una separación total pero sí a un distanciamiento y a una renegociación. La Iglesia recuperó sus garantías institucionales básicas, mínimas, a cambio de renunciar definitivamente a las tesis concordatarias. Por su parte, el Estado no volvería a crear problemas a la labor espiritual de la Iglesia, bajo la condición de que los sacerdotes y obispos restringieran la evangelización al ámbito de las conciencias individuales y aceptaran predicar una religión sin proyección social. En otras palabras, siempre y cuando estuvieran dispuestos a verter el vino nuevo del evangelio en el viejo odre del espíritu burgués.

Así se repartieron las cosas entre Dios y el César.

CAPITULO 5

NO SE PUEDE SERVIR A DOS SEÑORES

CONTEXTO HISTORICO MINIMO PARA LOS CAPITULOS 5-7

1906-1914	Gobiernos liberales de Cleto González Víquez y de Ricardo Jiménez.
1914-1920	*I Guerra Mundial.*
1913	Fundación de la Confederación General de Trabajadores.
1917	*Revolución bolchevique.*
1917-1919	Dictadura de los Tinoco
1923	Fundación del Partido Reformista.
1924-1936	Segunda etapa de gobiernos liberales de Cleto González V. y de Ricardo Jiménez.
1925	*EL P. Cardijn, belga, funda la Juventud Obrera Católica (JOC)*
1929	*Crisis económica del capitalismo en Wall Street.*
1931	Reinicio de la publicación del Eco Católico.
1931	Fundación del Partido Comunista.
1934	Huelga bananera en las fincas de la United Fruit Co.
1935	Mons. Rafael O. Castro funda la Acción Católica, para solucionar dos males: el comunismo y la disolución de la familia.

5.1 Los supuestos del proyecto de nueva cristiandad

Dicho de modo general, durante el siglo XIX dentro de la Iglesia prevalecen las tesis conservadoras sobre las progresistas en los planos político, social y cultural. Es una victoria engañosa. Los conservadores se imponen al interior de la Iglesia pero fracasan al exterior de ella. El mundo

occidental se dirige a la consecución de metas respecto a las cuales poco aportan los católicos conservadores. El balance que se hace a principios del siglo XX indica que el catolicismo como un todo ha sufrido una severa derrota.

La Iglesia, inconforme con la pérdida de prestigo y poder, desarrollará un programa para recuperarlos. El ideal inalcanzable, pero no por ello poco motivador, es la recuperación de la influencia de la etapa colonial (o del antiguo régimen europeo, da lo mismo). La jerarquía sueña con la época en que no tenía contendientes a la hora dictar las normas de convivencia social. Pero pronto la realidad social y política reclama sus derechos. Es necesario aceptarlos, aunque sea para salvar una pequeña parte de los ideales; acomodarse a las circunstancias sin perder lo esencial; estudiar el mundo moderno para descubrir las oportunidades que éste ofrece a la Iglesia; buscar, entre las contradicciones de la modernidad, un sitio para el cristianismo, pero sin dejar de condenarla globalmente. ¿Cómo definir la existencia cristiana en la civilización de la democracia, de la autonomía de la razón humana, del progreso científico? ¿Cómo actuar ante una civilización que no necesita de la Biblia ni de la tradición cristiana para obtener sus logros fabulosos?; ¿en medio de una civilización que prescinde del aporte cristiano incluso para elaborar sus criterios éticos? Es un proceso penoso, sembrado de contradicciones y de asechanzas ocultas. Los dirigentes de la Iglesia juzgaron que debían obtener una palanca política para ayudarse a navegar en las aguas tormentosas y desquiciadas del siglo XX. ¿Cómo conseguirla?

La respuesta fue el proyecto de nueva cristiandad, es decir, una nueva forma de insertarse la Iglesia en la sociedad, un nuevo proyecto de relación entre el Estado y la Iglesia.

Este proyecto —que conlleva un proyecto social— triunfó en Costa Rica mejor que en los otros países latinoamericanos. Quien no entiende la importancia que el proyecto de nueva cristiandad ha desempeñado y desempeña en la historia costarricense, no capta uno de los registros de fondo de nuestra nacionalidad.

> Nueva cristiandad significa un querer nuevamente instalar la cristiandad, ya que ésta ha casi desaparecido bajo la persecución laicista de los liberales. Surge (...) el gran intento de la reconquista masiva y, por lo tanto, mayoritaria, de un catolicismo que quiere ser también triunfante y que quiere llegar a dominar la enseñanza, la política y hasta la economía; todo lo que pueda dominarse. Hay efectivamente un gran proyecto triunfalista de nueva cristiandad. Es toda la época de la acción católica y de la democracia cristiana (...) época de resurgimiento cristiano, pero que va a quedar atrás desde el Concilio Vaticano II (1).

1. E. DUSSEL. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación.* pp. 67. Para la actitud de la Iglesia ante la modernidad, véase J. COMBLIN. *Teología de la revolución.* Tomo I, pp. 88-101.

5.2 La lenta asimilación de la modernidad y la Doctrina Social de la Iglesia

El afianzamiento de los vínculos de la Iglesia Católica costarricense con la Sede Romana es el legado más importante del siglo XIX. Desde entonces, las tesis doctrinales de la Santa Sede ejercen un influjo directo —como es de esperar— sobre nuestra Iglesia. El magisterio de los obispos costarricenses encuentra normalmente guía y apoyo en el magisterio del Papa. Esta premisa obliga a unas pocas líneas —de carácter indicativo, únicamente— sobre las orientaciones doctrinales de los romanos pontífices con relación a la modernidad y al mundo contemporáneo.

Durante largo tiempo (desde la Revolución Francesa hasta finales del siglo pasado), la jerarquía católica permaneció fiel a la alianza con los reyes y avaló la monarquía como un sistema más cristiano que el republicano democrático. El cambio vino con León XIII, quien observó que la repulsa a aceptar las nuevas instituciones y el apoyo a los príncipes derrocados repercutía en perjuicio de la Iglesia.

De León XIII a Juan XXIII transcurre la época de asimilación y adhesión de la Iglesia Católica a la democracia liberal. (El Concilio Vaticano II puede ser entendido como la ratificación de ese largo proceso). En el transcurso de esa evolución, la Iglesia institucional acepta la libre elección del régimen de la democracia liberal, donde el Estado parece no ser más que la suma de millones de decisiones individuales. La Iglesia manifiesta que se abstiene de jugar un papel político y deja esta tarea a cada uno de sus miembros; considera oficialmente que no juega un papel político. Pretende no actuar más que de modo indirecto formando a sus adherentes de manera que puedan ejercer libremente sus funciones ciudadanas. En realidad las cosas funcionaron de otro modo. La acción política de los católicos consiste en militar en las organizaciones católicas. Se trata de una acción temporal cuyo efecto debe ser la defensa y protección de la fe, respaldada por el sólido muro de las instituciones y asociaciones: escuelas católicas, colegios católicos, universidades católicas, talleres de enseñanza de artes y oficios católicos; cines católicos, radioemisoras católicas, periódicos católicos y editoriales católicas; círculos deportivos católicos; hospitales católicos; sindicatos católicos... todo coronado por un partido político católico encauzador de los anteriores riachuelos. De la cuna a la sepultura, la Iglesia proporcionaba a sus hijos los marcos preservantes del contagio. Los católicos se introducen en un "ghetto" porque consideran hostiles los tiempos modernos, desean atestiguar lo que consideran "la apostasía del mundo moderno"; forman la subcultura católica. Con el triunfo de la revolución bolchevique y la pujanza de los partidos comunistas, el enemigo principal de la Iglesia deja de ser el liberalismo. Tan privilegiado sitial lo recibe el comunismo. Pero ante el liberalismo como ante el comunismo, la Iglesia tiene una actitud de repulsa.

Naturalmente, no sostenemos que la Iglesia tenía la obligación de adaptarse sin más a la modernidad, como si pudiera ser completamente de este mundo. El problema se origina en que el rechazo a la modernidad no se realizó luego de un decantamiento de sus valores y antivalores, de una crítica constructiva, sino desde una nostalgia idealizadora de la Edad Media.

El programa de rechazo a la modernidad y de defensa de la institucionalidad eclesiástica se apoyaba en el magisterio social de la Iglesia, aspecto ligado a tal repulsa, pero en el fondo independiente, pues propone una sociedad nueva, más justa.

En el Viejo Continente, los católicos votaron por las monarquías mientras las hubo fuertes. Conforme los partidos monárquicos eran derrotados, los votos católicos favorecian a los conservadores. Cuando las posiciones conservadoras resultaron poco atractivas, llegó el momento de la Democracia cristiana, que nace de un divorcio entre los partidos católicos y el orden establecido, esto es, el capitalismo triunfante.

León XIII, fundador del magisterio social de la Iglesia, asentó las bases sobre las que ha avanzado hasta el presente: ratificación de la propiedad privada pero subrayando su función social; superación del abstencionismo estatal pero respetando el principio de subsidariedad para alentar las iniciativas particulares; fijación de un salario suficiente por parte del Estado para garantizar condiciones dignas a los trabajadores; autorización para formar sindicatos, en el entendido que su objeto es defender los intereses de los trabajadores y la prohibición del odio de clases como método de acción social. Se trata de una "tercera vía" intermedia entre los movimientos conservadores y los revolucionarios.

El rechazo a la modernidad, que esbozamos con trazos tan gruesos, es propio de la Iglesia europea. No se repite en Costa Rica aunque tendrá una influencia adaptada a nuestra realidad. "Se recibe conforme al recipiente", dice un adagio escolástico. La Iglesia de Costa Rica no entra en un "ghetto" gracias a la ausencia de tradición monárquica, a la inexistencia de una alianza oligárquico-clerical y a la debilidad institucional eclesiástica. No disponía nuestra Iglesia del personal que construyera un muro de contención. Asimismo, la masiva confesionalidad del costarricense impide que su Iglesia se encierre en un "ghetto". La cultura de las masas es tan predominantemente católica (en algunos aspectos) que no hay manera de sumir a los católicos en una subcultura.

Estas circunstancias favorecieron en nuestro medio la aceptación del magisterio social. Liberada de la nostalgia por la Edad Media, cosa propia de la Iglesia del Viejo Continente, se presentó desde los tiempos de Mons. Thiel como una alternativa opositora, es decir, antiliberal y como una promesa de renovación.

Lamentablemente la mayoría de los eclesiásticos se automarginó de las propuestas del magisterio social. Víctimas de la desconfianza a los intelectuales, insistieron más y más en devociones limitadas a la esfera

sentimental y carecieron de decisión ante los problemas sociopolíticos. Enarboló la bandera una minoría de sacerdotes y laicos.

5.3 Don Ricardo: ¿paz religiosa o armisticio?

Aproximándose al final de su vida, que casi coincide con el fin del período de la cristiandad liberal, escribía don Ricardo Jiménez Oreamuno: "La paz religiosa vale mucho y cuesta poco mantenerla" (2).

En este capítulo veremos en qué consistía y cómo se consiguió esa paz religiosa tan apreciada y supuestamente tan barata. En los capítulos VI y VII notaremos que unos pocos pero significativos cristianos pagaron por ella un precio bien alto. Del capítulo VIII en adelante, confirmaremos el juicio certero del Brujo del Irazú, que escribió en aquel mismo artículo de 1940: "Parece, pues... que de aquí en adelante, las dos postestades, la religiosa y la política, caminarán al unísono".

El período liberal de la nueva cristiandad costarricense es un período de acomodamiento y encierra una contradicción: el Estado es liberal pero se confiesa católico (3). Con relación a la Iglesia, el Estado evoluciona desde el intento de separatismo brusco (1884) hasta un entendimiento amigable (1920 aproximadamente). Con la administración de Calderón Guardia (1940), comienza un período de plena concordia e integración de propósitos del Estado con la Iglesia llamado nueva cristiandad reformista, la cual se incuba durante el período liberal mediante pasos de mutuo acercamiento y por el camino insospechado de los partidos Reformista y Comunista.

La paz religiosa tan grata a los liberales y tan ansiada por la jerarquía eclesiástica se consiguió con base en un tácito pacto de no agresión.

Escuchemos otra vez a don Ricardo Jiménez:

> La escuela no quita luz ni aire a la catedral, ni la sombra de la catedral oscurece las aulas de la escuela. Ni ésta será una fortaleza que tenga a la iglesia bajo sus fuegos, ni menos habrá de convertirse en dependencia o sacristía de la iglesia. Para bien y sosiego de Costa Rica, perdure el respeto a las conciencias y la tolerancia en materia religiosa (4).

Estos pensamientos del tres veces presidente de Costa Rica y prototipo de nuestros liberales, deponen el anticlericalismo decimonónico, pero no indican un acercamiento a la Iglesia. Don Ricardo no considera a la Iglesia como portadora de la luz, pero tampoco se empeña en combatirla pues las luces de la escuela - a cargo del gobierno - bastan para disipar las sombras que pueda interponer la catedral.

En ese mismo artículo de 1922, don Ricardo cita a su modo la frase del Evangelio "Conoceréis la Verdad y la Verdad sólo la Verdad os hará

2. *Ricardo Jiménez Oreamuno: su pensamiento.* Prólogo, selección y bibliografía por E. RODRIGUEZ. p. 350.
3. G. BLANCO. *El Estado Confesional Costarricense.* p. iii.
4. R. JIMENEZ. "El cuartel, la iglesia y la escuela". Texto en E. RODRIGUEZ, *O.c.*, pp. 221-223.

libres" (cfr. Jn 8,32) para de inmediato dejar en claro que corresponde a la escuela la enseñanza de la verdad (a la que compara con la estrella de Belén). En ningún momento considera que pertenezca a la Iglesia algún papel.

Ya para esos años ha cambiado notablemente la función de los sacerdotes en la vida del país. En contraste con el siglo pasado, ahora las autoridad civil y la eclesiástica se unen para impedirles opinar sobre cuestiones políticas. El sacerdote quedó limitado al culto, a la dirección de conciencias. Una de las esferas más importantes de la existencia humana, la política, quedó prohibida para los ministros de la Iglesia. Esto es más grave de lo que parece a simple vista pues, para los liberales, el concepto de política abarcaba, además de la lucha entre partidos, cualquier participación en los problemas sociales.

Colocados esos muros a la evangelización, los liberales se cuidaron de no irritar a la Iglesia con mayores restricciones. No querían repetir la experiencia del Partido Unión Católica. Tampoco era necesario, pues ya la Iglesia había desarrollado autocontroles.

Las normas del Concilio Plenario Latinoamericano (1899) que prohibían al clero intervenir en política se recordaban cada año electoral.

> Siempre que ninguno de los partidos sea abiertamente hostil a la religión, las cuestiones civiles y políticas que no afecten la Ley y la doctrina Cristiana están fuera de nuestro ministerio público sobrenatural (5).

De acuerdo con esta norma, los problemas reales de la gente, la distribución de la tierra, los salarios, la salud, no eran causa para que la Iglesia descendiera a la arena de las luchas políticas. Sólo estaba dipuesta a hacerlo para proteger sus intereses institucionales, vale decir, los derechos del clero.

Este es un aspecto más de como se habían repartido las cosas entre Dios y el César.

No es que al clero le agradara mucho esa situación, según se desprende de un artículo del padre Alfredo Hidalgo, que comenzaba en los siguientes términos:

> Siempre nos hemos encontrado en la arena política con candidatos liberales a los que lejos de favorecer con nuestros votos deberíamos combatir; pero carentes de fuerzas y de organización, no obstante que vivimos en un país netamente católico, aunque infestado de liberalismo, quién sabe si nuestra mejor política no es la de reserva, y así parece traslucirse de la Pastoral de los obispos.

5. *Circular sobre la actitud que debe asumir el clero en la próxima lucha política para elegir Presidente de la República y Diputados al Congreso.* Por: Mons. R.O. CASTRO Y JIMENEZ, Mons. A. MONESTEL, Mons. A. BLESSING. M.C., mar. 1923, pp. 101-107.

Y terminaba de este modo:

> Una de las aberraciones en que suelen caer nuestros enemigos es la de negar al sacerdote el derecho que le asiste para tomar parte en la deliberacón de los asuntos públicos, y de querer circunscribir su órbita de acción únicamente al recinto de las sacristías (6).

Así las cosas, nada tiene de extraño que de 1920 a 1940 se dieran repetidos pasos de acercamiento de la Iglesia hacia el Estado, que restañaron las heridas de 1884. Nunca se intentó en serio firmar un nuevo concordato pero funcionaba uno tácito. El Estado pronto demostró que necesitaba de la Iglesia, pero antes debía vencer la resistencia de los liberales de 1884 y de sus continuadores. (Todavía en 1929 decía don Cleto González Víquez: "Me horroriza la sola idea de que lleguen a Costa Rica los jesuitas", expresión que provocó fuertes reacciones entre algunos escritores católicos" (7).

La presencia de las autoridades religiosas en las fiestas patrias y de las civiles en las festividades religiosas ratificaba un acuerdo nunca escrito. El centenario de la independencia se celebró con una solemnísima procesión presidida por el Sagrado Corazón de Jesús. El Presidente de la República fue el padrino de la consagración episcopal del doctor Agustín Blessing, vicario apostólico de Limón. Bernardo Thiel fue declarado Benemérito de la Patria y el ex-presidente Julio Acosta, reconocido liberal, pronunció un discurso muy laudatorio en la inauguración del monumento a la memoria del Segundo Obispo de San José (8). Podrían citarse innumerables ejemplos de recíproco acercamiento.

La Iglesia institucional procuró acercarse a los niveles oficiales para eliminar prejuicios y aclarar, que la religión católica no amenazaba al orden social y que por el contrario, era su mejor garantía. Desde una típica mentalidad de cristiandad, el que pronto sería primer arzobispo de San José, afirmó:

> ...la religión con sus dogmas y leyes morales es elemento indispensable en la organización y gobierno de los pueblos, según los estadistas y políticos más sabios, lo es mucho más en las repúblicas democráticas, en razón de que las libertades públicas que en ellas deben florecer exigen mayor suma de virtudes cristianas, para no degenerar en perniciosas licencias (9).

Igual intención tenían las palabras del Pbro. Ricardo Zúñiga, pronunciadas en el Te Deum cantado con ocasión de la toma de poder de Ricardo Jiménez Oreamuno, en 1924.

6. A. HIDALGO. "De política". *M.C.*,set. 1923, p. 251. El P. Hidalgo se refiere a la circular precitada.
7. E. PRADO. "Las palabras de don Cleto han herido a millares de católicos" *La Tribuna*, 6 de julio de 1929, p. 4
8.*M.C.*, octubre de 1923, p. 257.
9. R.O. CASTRO Y JIMENEZ. "Discurso en la Casa Presidencial". *M.C.*, may. 1924, p. 11o.

> Espectáculo grande e imponente es el que presenciamos en estos momentos, al contemplar emocionados a la Patria y a la Religión unidas en estrecho abrazo y saludándose con el ósculo santo de la paz. (...) Hijo de Jesús Jiménez, subid, subid al Solio Presidencial... En nombre de la Religión y de la Patria que en su inmensa mayoría, por no decir en su totalidad, es eminentemente católica, cábeme la grande e inmerecida honra de saludaros, dándoos la congratulación más sincera y protestándoos la adhesión más fiel y respetuosa como el Primer Magistrado de la Nación, y según el Concordato, Patrono de la Iglesia de Costa Rica (10).

El otorgamiento gratuito de Patrono de la Iglesia y la nostalgia por el Concordato son tristes ejemplos de ideología de sometimiento.

Mediante entidades como la *Liga de Acción Social Católica*, la Iglesia institucional ejercía otro tipo de presiones. Después de recoger centenares de miles de firmas entre los católicos, esta Liga hizo llegar al congreso de la República, una moción que abrogaba la prohibición del establecimiento de comunidades religiosas. La moción finalmente fue rechazada (11).

El clero podía estar contento con su liderazgo espiritual, indiscutible en el medio agrario y siempre considerable en las ciudades. El Estado aceptaba de buena gana una Iglesia que no se metiera en política, cuando se trataba de política liberal, pero que interviniera en política, tratándose de política antiliberal, como fue el caso de los partidos Reformista y Comunista.

Facilitó ese entendimiento la existencia de una república liberal, con su tipo de democracia, sin terribles excesos de explotación. Cuadro aceptable a condición de no olvidar la diatriba de Mario Sancho contra la falsedad de la democracia costarricense de entonces: la manipulación del voto campesino por los gamonales y los dueños de las fincas grandes (12).

Una explotación que oprimía sin estrangular, una lucha de clases que no se dirimía por las armas, salvo en los momentos de represión de las zonas bananeras, son factores que facilitaron la convivencia entre la Iglesia y el Estado.

En este *modus vivendi* la Iglesia encontró limitaciones en la educación (el Estado acabó por permitir la existencia de los colegios católicos, pero les negaba el derecho de otorgar títulos válidos civilmente), en la legislación familiar (el matrimonio civil y el divorcio), en las finanzas (el Estado incumplía el principio constitucional que lo obligaba a cooperar con la religión católica). Pero sumados todos los hechos, no parecieron a los eclesiásticos males insoportables.

10. M.C., may. 1924, pp. 108-109.
11. C. MENESES. "Vencidos, pero a las malas". M.C., ago. 1929, p. 317.
12. M. SANCHO. "De Costa Rica, Suiza centroamericana". En: *El pensamiento contemporáneo costarricense*. Tomo I, pp. 144 ss.

5.4 El precio del armisticio

Mientras tanto la conflictividad social se iba agudizando. Los sacerdotes vivían muy cerca del pueblo, era imposible que no se percataran de la gravedad de los problemas sociales y del riesgo de que la clase obrera abandonara la Iglesia. En las Asambleas del Clero se efectuaron exposiciones sobre la mejor manera de enfrentar la cuestión social. Hubo una verdad a medias (el aprieta pero no ahoga) que entonces como en la actualidad sirvió para confundir a los clérigos:

> Por gran suerte el pueblo costarricense, la clase trabajadora, resuelve pacíficamente sus problemas y muy pronto el alza de los salarios se obtuvo sin disturbios ni molestias para patrones y obreros (13).

Llama la atención que en el mismo artículo se reconoció que los salarios de los campesinos no cubrían las necesidades mínimas, aunque el de los obreros era aceptable:

> Actualmente los obreros, los artesanos gozan de un buen salario, no así a mi modo de ver, los obreros de los campos, los peones. El jornal que disfruta hoy el peón es insuficiente par mantener su familia: no le alcanza para comprar los artículos de primera necesidad: dulce, maíz y frijoles y menos aún para vestirse. En muchos hogares del campo se vive en miseria.

Evidentemente si los salarios de los campesinos (la mayor parte de la población) no llenaban las necesidades mínimas, mal se puede decir que estaban resolviendo en forma pacífica sus problemas; sin duda tenían hambre, sufrían la violencia del hambre. Pero se impuso la verdad a medias: una cierta tradición de armonía social, de arreglo directo entre patrones y trabajadores que, hábilmente "publicitada", ocultó el fondo de las cosas.

Desde luego, no todos los sacerdotes se dejaron engañar tan fácilmente. Algunos, como el padre Rubén García, denunciaron la situación francamente:

> ¡Cuántos salarios denegados a los trabajadores! !Cuántos días de trabajo exigidos más de la cuenta! !Cuántos jornales no pagados a tiempo o del todo negados! La situación del pobre es lamentable. Hay que oír la triste exclamación que se oye en las familias pobres que tienen que sobrellevar una vida angustiosa bajo sus privaciones (14).

Los eclesiásticos se daban cuenta de que el medio obrero escapaba a la influencia de la Iglesia pero no surgió por entonces una pastoral obrera. Difícilmente podía surgir puesto que al clero se le prohibía, de modo explícito, tomar parte en los problemas sociales, en los intereses vitales del

13. M. ZAVALETA. "La Iglesia y los salarios". *M.C.* ago. 1924. p. 193.
14. "La usura". MC. ene. 1925, p. 9.

pueblo. Los trabajadores se vieron empujados a buscar orientación fuera de la Iglesia institucional, que los había relegado ante la disyuntiva de ubicarse junto a los trabajadores o salvaguardar las ventajas provenientes del nuevo acercamiento con el Estado.

La disyuntiva alimentó una división por motivos religiosos. El trabajador se sentía comprometido entre dos lealtades. De un lado su deber religioso, la fidelidad a la fe de sus padres, a sus convicciones sobre el sentido último de la vida. De otro la necesidad de defender sus intereses como ciudadano y como asalariado. Para lo primero necesitaba a la Iglesia; para lo segundo, a las organizaciones sindicales y los partidos políticos dirigidos por trabajadores, donde circulaban ideas condenadas por la Iglesia.

Jorge Volio y su Partido Reformista proporcionaron la oportunidad para que el pueblo conciliara en la práctica ambas lealtades, pero la jerarquía no supo entenderlo.

5.5 Jorge Volio: la contradicción profética

Para apreciar la correcta significación del Partido Reformista en la historia de nuestra Iglesia es necesario recordar su relación original con las corrientes doctrinales que influían en los medios obreros. Este partido no surge dentro de un medio obrero católico previamente reclutado por la Iglesia. Nació de una reunión, en enero de 1923, entre Volio y los miembros de la Confederación General de Trabajadores, fundada en 1913 (15). Durante los diez años que van de una a otra fundación, parece que el anarquismo fue la ideología predominante. Así lo sugiere la existencia de un periódico titulado "El Libertario", cuyo marco doctrinal eran los "ideales comunistas anárquicos". Allí se "vulgarizaban las doctrinas emancipadoras del proletariado y la defensa de sus derechos, la emancipación de los obreros y la gran revolución social que empiezan a molestar a nuestras clases burocráticas" (16).

Las tesis más extremas eran defendidas por personas en cierto modo ajenas al medio obrero propiamente dicho. Por ejemplo, el educador Omar Dengo sustentó, en un debate sobre la Ley de accidentes de trabajo, "que la simple existencia del patrón implica una violencia sobre el obrero" (17). Pero esas ideas difícilmente podían ser comprendidas y compartidas por los obreros y menos por los campesinos. No formaban parte de la experiencia histórica costarricense, eran extrañas a su bagaje cultural, redundaban en perjuicio de la causa que deseaban impulsar.

Mirado con detenimiento el tipo de aspiraciones de la Confederación General de Trabajadores, se concluye que sería incorrecto colocarla dentro

15. M. VOLIO. *Jorge Volio y el Partido Reformista* p. 99.
16. C. MONGE. "Nuestra historia y los seguros". p. 94. Citado en V. DE LA CRUZ. *Las luchas sociales en Costa Rica*, 1870-1930 p. 83.
17. Texto en V. DE LA CRUZ. *O.c.* p. 82.

de los moldes ideológicos abanderados por "El Libertario" y otros afines. No negamos que, a falta de mejor cobijo ideológico, algunos obreros se agruparan bajo los ideales anárquicos. Empero, lo sustancial de la Confederación General de Trabajadores, su razón de ser, se resume en el "principio de solidaridad, de defensa y acción común por parte de los trabajadores en su lucha contra el capital...y un principio democrático de organización" (18).

Estos principios de la Confederación bien podían ser asumidos —con ventajas para los trabajadores— por un pensamiento cristiano, tal como lo propuso Jorge Volio al fundar el Partido Reformista.

> Si los campesinos y los obreros no habían comprendido el lenguaje de los anarquistas Dengo y García Monge, sí entenderán el lenguaje cristiano de Jorge Volio (19).

Los tres factores que explican el surgimiento del Partido Reformista son el encuentro entre el pensamiento progresista y el cristianismo, la frustración producida por la actitud Julio Acosta quien, a raíz de la caída de los Tinoco, en lugar de satisfacer ciertos anhelos populares, se limitó a mantener la república liberal y el agravamiento de la crisis económica que incitó al pueblo a buscar una solución.

El acercamiento del pensamiento cristiano al medio obrero organizado tuvo consecuencias directas sobre la forma de vivir la fe. Los misterios cristianos fueron colocados en una perspectiva histórico-concreta. El dogma católico y la historia de los pobres se dieron la mano en el himno del Partido Reformista:

> Es roja la sangre que brota el costado del Cristo que muere por la redención y ostenta en el tosco madero enclavado la roja divisa de su corazón.
> Es rojo el camino que marca en la Historia la noble, la santa, la viva inquietud de aquellos que, haciendo jornadas de gloria, batieron los fuertes de la esclavitud (20).

5.6 El discernimiento de Jorge Volio en la Iglesia Católica costarricense

Jorge Volio es el primero que practica un discernimiento cristiano sobre el movimiento popular. Desde un plano filosófico, rechaza las ideas anticristianas que circulaban en algunos medios obreros, pero se aproxima a ellos para lograr metas comunes de justicia social:

> El año siguiente de 1921, (Volio habla en tercera persona), en las elecciones para diputados al Congreso Constitucional, fue electo Volio

18. *Ib.*, p. 84.
19. M. VOLIO. O.c., p. 97.
20. Todo el himno es una exclamación de cristología política. Texto completo en M. VOLIO. *O.c.*, pp. 168 s.

por la Provincia de Alajuela. Su actuación a partir de la Legislatura de 1922 en el sentido renovador y socialista Cristiano (sic) de acuerdo con las normas de la Encíclica Rerum Novarum, marca el principio de una nueva era en la Política de Costa Rica.
Había surgido el jefe y los dirigentes obreros de la Confederación General del Trabajo, a pesar de estar imbuidos en los principios más disolventes y anticristianos, buscaron sin embargo al General Volio, exsacerdote, para proponerle la fundación de un partido político que se llamó Partido Reformista (...). Desde luego ciertos eclesiásticos malquerientes de Volio, que nada habían obtenido ni podían obtener de esos obreros irreligiosos, encontraron que la declaración hecha no era todavía bastante satisfactoria (21). (Se refiere al absoluto respeto de la conciencia religiosa)

En ese apretado texto, Volio separa las justas aspiraciones de autodefensa de la clase obrera de las tendencias anticristianas que encontraban eco entre algunos obreros. Asume sin reticencias la organización y la solidaridad laboral. Aparta del movimiento popular las discusiones religiosas a pesar de que, personalmente, se declara católico. Se distancia del clero, lento para entender que una pastoral social debe realizarse con todos los que estén a favor de determinados puntos programáticos, aunque en su fuero interno no se declaren católicos. Sólo exige que, en el programa del nuevo partido, se incluya el respeto a la conciencia religiosa.

El discernimiento de Volio no es una táctica oportunista sino una propuesta evangelizadora. Entiende que la evangelización no es sólo un asunto de confesionalidad religiosa sino una lucha por la justicia. De este modo, supo abrir nuevos horizontes para los principios cristianos.

No le interesa servirse del Estado para apoyar la actividad pastoral. Para comprender este aspecto de su pensamiento son claves sus palabras al debatir un proyecto de enseñanza religiosa en los planteles de educación pública (1922).

...para el catolicismo el ambiente de libertad, de lucha y de sacrificio es el único que le conviene; que al lado de la escuela laica se levanten escuelas, colegios y universidades católicas, donde su credo religioso se mantenga en armonía con la enseñanza integral que reciben (...) Cristo les dijo: 'No os traigo la paz, sino la espada'. ¿Por qué venir a recostarse en la enseñanza laica, a querer injertar en ella la enseñanza religiosa, que no puede ser allí sino un producto híbrido, incalificable? No sólo la enseñanza religiosa en las escuelas laicas es cosa inútil, un dinero botado a la calle, sino que la misma explicación del Catecismo a los niños no sirve de nada...No es con clases con lo que se va a modificar la formación general que dan al país las escuelas laicas y las costumbres y el ambiente de toda una época (22).

21. Jorge VOLIO. *Recurso ante la Santa Sede*. Roma: 30 de noviembre de 1933. Certifica la autenticidad Carlos Borge C., en Roma el 2 de diciembre de 1933.
22. Diario del Comercio. Citado en M. VOLIO, O.c., p. 168.

Esta independencia de juicio demuestra una vez más que Jorge Volio es la contradicción profética que emerge en el seno del período liberal de la cristiandad. Igualmente, el movimiento obrero que encabeza —surgido antes de él— es indicio de la crisis del Estado liberal y de las limitaciones que la opción por el régimen de cristiandad acarreaba a la Iglesia institucional.

El Partido Reformista fue en su momento la vanguardia de los movimientos populares. Para obtener financiamiento apelaba a la cultura popular y en las campañas electorales utilizaba esa fuente. Realizaba veladas jocosas y otras representaciones teatrales, en las que se cobraban cuotas de cinco céntimos por persona, y se vendían comidas... porque para financiarse "no ha aceptado los grandes préstamos de los capitalistas" (23).

Otro aspecto que conjuga al Partido Reformista con los movimientos populares es la presencia activa de mujeres "que participan en las cabalgatas, hacen discursos, tienen una columna en la prensa y en fin, hacen sentir que juegan un papel importante en la política costarricense" (24). La participación femenina en el Partido Reformista adquiere relevancia si se considera que la mujer no tenía derecho a votar y que el echandismo (el enemigo número uno) presentaba una visión machista de la política:

> La mujer está llamada a ser la adoración del hombre, y después de FDesto la reina del hogar. Su misión es la de infiltrar la fe a los hijos y ver por el buen gobierno de la casa; pero no la de transformar enaguas en pantalones, abandonar la escoba y los comales, para anzarse a la calle y desfigurarse la boca al gritar estentóreamente vivando a cualquier candidato. (25)

5.7 El Partido Reformista y la Iglesia institucional

El significado profundo del nacimiento del Partido Reformista radica en el encuentro entre católicos y anarquistas por la búsqueda de mejores condiciones de vida. Años más tarde, Mons. Sanabria y Manuel Mora renovarán el gesto, en un contexto diferente.

Pero la Iglesia institucional estaba demasiado ilusionada con su proyecto de acercamiento al Estado, deseaba recuperar influencia en las altas esferas. Es una cruel ironía que los jerarcas no hayan visto con buenos ojos un movimiento político inspirado en la doctrina social de la Iglesia. Desgraciadamente, la jerarquía no se limitó a poner oídos sordos. Mons. Monestel, obispo de Alajuela, lo atacó sin reserva: amenazó con la

23. M. VOLIO. O.c., p. 163s.
24. Ib., p. 168.
25. Texto en *El pensamiento contemporáneo costarricense...*, Eugenio RODRIGUEZ VEGA y Luis Demetrio TINOCO (compiladores). p. 224. La alusión al catecismo no se refiere al impartido en las parroquias, sino al dado en las escuelas públicas.

excomunión a los sacerdotes que recibieran al General en su casa, "aunque fuera por simple amistad, por deber de cortesía" (26). Un sector de la Iglesia imbuido en un proyecto de nueva cristiandad liberal, prefirió sacrificar al profeta de la nueva cristiandad reformista. Desperdició el tiempo y las mejores oportunidades. Volio refiere que tampoco escatimó ataques contra el clero:

> El equívoco en cuanto a él procede de su poco o ningún miramiento para las personas eclesiásticas, sean prelados o simples clérigos o religiosos y éstos, naturalmente se han sentido o se sienten todavía lastimados (27).

Al renunciar Volio al ejercicio del sacerdocio añadió mayores dificultades para un entendimiento con el clero. O quizá Volio abandonó el ministerio por falta de respaldo entre los compañeros sacerdotes. Sea como fuere, lo determinante es que la Iglesia institucional no apoyó al Partido Reformista.

El enfrentamiento tuvo su precio. Jorge Volio perdió fuerza política. Por su parte, la Iglesia institucional se enajenó del movimiento popular e hipotecó su credibilidad en ese medio; concedió la oportunidad para que surgiera, entre el sector obrero y pequeño burgués, una cultura, una forma de sentir los anhelos del ser humano, alejada y hostil al cristianismo. Esto no sucedió principalmente por influencias extranjeras. Ocurrió porque la Iglesia institucional estaba caminando hacia una alianza con un tipo de Estado y un proyecto social ya caducos, incompatibles con las necesidades del pueblo. La Iglesia institucional despreció la ocasión de fortalecerse en el medio obrero, como lo han logrado durante este siglo algunas iglesias, entre ellas la polaca.

Por algo dice el Evangelio que "no se puede servir a dos señores" (Mt 6,24).

Las posibilidades políticas del Partido Reformista y el carisma de su líder se manifiesta en que logró 14.063 votos de un total de 69.059 válidamente emitidos en la elecciones de 1924, (el 20,36%) (28). Pero, atacado simultáneamente por los partidos liberales, la prensa al servicio de los poderosos, el Partido Comunista y el clero, no pudo cumplir con los objetivos de su programa.

5.8 El servicio de Volio a la Iglesia

Por esas paradojas de la historia, el Partido Reformista fue la mejor preparación que pudo imaginarse para el triunfo pleno de la cristiandad reformista. Impugnado por la Iglesia, sin embargo, le abrió el camino. El programa del Partido Reformista trazó los rumbos de lo que podría ser una

26. M. VOLIO. *O.c.*, pp. 172-173.
27. J. VOLIO. *O.c.*
28. M. VOLIO. O.c., p. 186

sociedad costarricense orientada por los principios cristianos. Fue patente —para los liberales de viejo cuño y para los socialistas no cristianos— que los católicos eran dueños de un aporte valioso para la construcción de la futura Costa Rica (29).

Los clérigos que tanto combatieron a Jorge Volio fueron incapaces de realizar una tarea doctrinal de semejante envergadura, pero esa ineptitud no impidió que fueran los primeros en aprovechar sus fatigas. En fin, lo importante es que Volio —pese a todo y contra todos— había cumplido su misión profética. No le correspondió realizar las reformas sociales, pero sí presenciarlas. Su programa aún no ha sido realizado plenamente; todavía tiene techo histórico.

Es difícil imaginar los logros de Calderón Guardia y de Mons. Sanabria sin el trabajo previo de roturar el terreno, realizado por aquel sacerdote, general (aunque nunca usó insignias militares), diputado, empresario y profesor universitario. "En la década 1940-1950, no pocas ideas, proyectos y metas del Partido Reformista, empezaron a tamizar la vida institucional, a conmover la vieja urdidumbre y las achacosas estructuras acuñadas en la pasada centuria" (30).

29. Véase el "Manifiesto como Jefe del Partido Reformista" y "Propósitos del Partido Reformista", en M. VOLIO, *Op. cit*, pp.101-109.
30. Carlos MONGE. *Historia de Costa Rica*. p. 294.

CAPITULO 6

LA IGLESIA INSTITUCIONAL Y LA PREPARACION DE LAS REFORMAS SOCIALES

6.1 Nadie sabe para quien trabaja o el servicio del Partido Comunista a la Iglesia Católica

En el capítulo anterior vimos a Jorge Volio preparar el camino del retorno de la influencia eclesiástica en la política, pese a que la Iglesia institucional se volcó contra el Partido Reformista. Paradojas de la historia. Mayor paradoja aún, el Partido Comunista prestó a la Iglesia el magnífico servicio de ayudarle a recobrar la autoridad y el influjo políticos anhelados desde el siglo anterior. Por algo se dice que nadie sabe para quién trabaja.

No era la primera vez que una crisis económica provocaba un fuerte impacto en el país, pero la de 1929 tuvo efectos más prolongados en las condiciones de vida de la población. Sobre este deterioro del nivel de vida se produce un crecimiento del movimiento popular y la aparición del Partido Comunista (1). Dado nuestro objeto de estudio, entre las consecuencias de la crisis destacamos el debilitamiento del cerco liberal contra la institución eclesiástica. Vistos los acontecimientos en perspectiva, aparece claramente un acuerdo entre las clases dirigentes (detentoras del Estado) y la Iglesia institucional, que aunan esfuerzos para salvaguardar el sistema imperante, amenazado por la debilidad del modelo agroexportador. Urgía contrarrestar el descontento y la organización de los grupos más afectados por la crisis. El clero, en particular el conservador, dispuso así de mayores facilidades para ofrecer su interpretación del pensamiento social católico como alternativa frente al comunismo, acción complementada por una campaña anticomunista carente de distinciones. El comunismo fue la ocasión y el anticomunismo, la bandera. Veamos un ejemplo donde se demuestra el cambio de actitud de los liberales hacia a la Iglesia.

En 1913, con ocasión del Primer Congreso Eucarístico Nacional, personas de credo liberal protestaron por el permiso otorgado por el Presidente Ricardo Jiménez para que los católicos organizaran un desfile

1. Véase A.M. BOTEY y R. CISNEROS. *La crisis de 1929 y la fundación del Partido Comunista de Costa Rica*, especialmente el capítulo III.

eucarístico. Don Ricardo hubo de recordar a sus hermanos de ideología que "ningún liberal volverá a ocupar (...) de nuevo la Presidencia por el voto de la mayoría de los costarricenses, pues ésta se lo negará a quien tema o sospeche que sea perseguidor de su religión" (2).

Pero en 1935, después de la fundación del Partido Comunista, nadie recordó las normas nacidas en el fervor anticlerical de 1884, que limitaban los desfiles religiosos. La razón de ese olvido estriba en que la capacidad eclesiástica para movilizar al pueblo venía de perlas a los liberales. Con la venia de las autoridades civiles y en conjunción con el Tercer Centenario del hallazgo de la imagen de Nuestra Señora de los Angeles, el clero organizó una grandiosa manifestación. La prensa informó de esta forma: "40 MIL OBREROS Y CAMPESINOS DE TODO EL PAIS FUERON A CARTAGO A TRIBUTAR HOMENAJE A LA VIRGEN DE LOS ANGELES" (3).

Los asistentes sin duda fueron obreros y campesinos, pero no se trató de una manifestación obrera. Para que una manifestación pueda calificarse de obrera es requisito que haya sido organizada por los obreros y que exprese objetivos pretendidos por ese sector social. Dígase lo propicio si se trata de campesinos. La manifestación del 11 de agosto de 1935 no fue convocada ni organizada por obreros, sino por sacerdotes. No se pregonaron lemas relativos a las condiciones de vida: salarios, seguros, desempleo, carestía de los alimentos, trabajo de mujeres y de niños. Se vocearon consignas a la vez religiosas y anticomunistas: "Soberana Reina, no permitas que Rusia imponga su doctrina comunista en Costa Rica para que siempre se confiese a Cristo Redentor".

Así pues, el anticomunismo cambió la actitud de los liberales hacia la Iglesia. En 1913 se obstaculizó un acto religioso: un Congreso Eucarístico. En 1935 se le dio carácter político a una manifestación religiosa. El giro no podia ser más radical. Esa fue la puerta que encontró la Iglesia institucional para inmiscuirse en el mundo político.

No es extraño, pues, que en las publicaciones católicas se confundiera en un mismo plano de crítica a los comunistas de carne y hueso con las tesis filosóficas ateas del marxismo. No se preguntaba si de verdad habían renunciado a ser cristianos los obreros costarricenses que luchaban por un poco de justicia en los bananales del Atlántico. No se valoró su combate desde los criterios del Evangelio. En vez de ejercer un mínimo discernimiento, las formulaciones teóricas sobre la lucha de clases se entendieron forzadamente como llamamientos al odio universal. Las palabras de Jesucristo "siempre tendréis pobres con vosotros", fueron separadas de su contexto para oponerlas a la esperanza de una sociedad sin clases. De ahí

2. "La Información", 16 set. 1913. Citado en G. SOTO. *La Iglesia costarricense y la cuestión social.* pp. 108 s.
3. Los datos e ilustraciones relativos a la manifestación en G. SOTO O.c.., pp. 285-6, remiten a *La Tribuna*, 14 ago. 1935. El ejemplar correspondiente de *La Tribuna* que conserva la Biblioteca Nacional aparece recortado desde la p. 1 hasta la 8.

a deducir que el Mesías está a favor de la existencia clases en la sociedad no había más que un paso. Y lo dieron. "Nunca llegará a ser verdad la utopía de socialistas y comunistas, pues entra en la economía del mundo la existencia de pobres y ricos; Cristo, verdad increada cuyas palabras no fallarán, dijo: *Pauperes semper habetis vobiscum*" (4). Este tipo de crítica antiutópica redunda en la inmovilidad del desorden social establecido.

6.2 Distintas posiciones de sacerdotes ante los problemas sociales

Los defensores del orden vigente

La aparición del comunismo fue la oportunidad para que algunos eclesiásticos reclamaran el papel que deseaban asumir: defensores de la civilización cristiana. Transcribimos el siguiente párrafo donde indirectamente se defiende al liberalismo y se observa lo bien arraigado de ciertos estereotipos, a los que se recurre con frecuencia en la actual crisis centroamericana:

> Dos civilizaciones se enfrentan en los momentos actuales, dispuestas a reñir la decisiva batalla: la que recibió al hombre en la aurora de su aparición y que encarna espléndida en el cristianismo y aquella otra que se manifiesta viva hoy por el espíritu redivivo del paganismo que toma cuerpo en toda la gama del naturalismo: Socialismo, Comunismo, etc. ¿De quién será la victoria? El triunfo será del cristianismo... (5).

Al menos en el ocaso de la cristiandad liberal, algunos sacerdotes se atrevieron a pedir un lugar en el campo político. Su petición podía ahora ser escuchada porque no alteraba en nada el status vigente.

> La Iglesia no podría desplegar todas sus actividades en favor de las almas sin la cooperación del Estado, ni éste llegaría tampoco a atender

4. S. ZUÑIGA. "Conferencia leída en la reunión del Clero en el Palacio Arzobispal, el 14 de Setiembre". *M.C.*, nov. 1932, p. 397.
5. *Ib.*, p. 396. El padre Zúñiga —mal lector de los signos de los tiempos— no percibió que la batalla crucial en ciernes no se libraría entre la civilización cristiana y el socialismo. La Segunda Guerra Mundial fue la guerra de todos contra el fascismo. Esta desorientación es análoga a la de muchos cristianos de nuestro tiempo. Hoy, la batalla decisiva no es la de la civilización cristiana (si es que se puede hablar de civilización cristiana) contra la no cristiana sino la del ser humano contra la guerra y el hambre. El planteamiento de cruzada cristiana contra el mal, que concibe al mundo dividido en dos frentes irreconciliables —todo lo bueno de un lado, todo lo malo del otro— presagia la doctrina de la seguridad nacional, que tantos males causa en Latinoamérica. Véase la definición y condena de la doctrina de la seguridad nacional en los documentos de Puebla (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979).

debidamente el bien común de la sociedad sin la acción benéfica de la Iglesia, según lo confirma León XIII en su Encíclica *Inmortale Dei*. Por consiguiente, el hombre no puede prescindir en la vida social de estas dos potestades: debe someterse a ellas, a su AUTORIDAD social y moral de donde dimanan todos los demás derechos y deberes del hombre. (6)

En esta como en otras conferencias dictadas acerca de la cuestión social en las reuniones mensuales del clero, se parte de un supuesto: la desigualdad de clases pertenece al orden natural. Y puesto que el orden natural ha sido creado por Dios, la existencia de clases sociales es considerada de derecho divino. La tarea de la Iglesia consistiría en cooperar con el Estado para persuadir a la población de esa evidencia. "El Estado, como tutor del bien común, debe proteger y garantizar los derechos de *cada clase social*" (7).

Estos sacerdotes opinaban que la diferencia de clases sociales es algo querido por Dios, tesis injustificable desde la Sagrada Escritura. No extrajeron consecuencias prácticas acerca de que el derecho a la propiedad privada, en el pensamiento cristiano, no existe para mantener la desigualdad de clases, sino para garantizar a todos los humanos el uso de los bienes creados por Dios.

En algunos clérigos existía un poco de ingenuidad cuando se defendía el derecho a la propiedad privada, considerado

...inviolable por su propia naturaleza, pues descansa en el derecho natural de poseer porque es justo y equitativo que el hombre tenga derechos sobre aquello que es fruto exclusivo de su trabajo, de su industria o de su ingenio. Es indefectible este derecho porque sus bases son inconcusas toda vez que se apoya en la ley divina que prohibe el robo... (8).

Los impugnadores del orden vigente

Otros presbíteros, con más sensibilidad, notaron que

...de los capitales que en el mundo existen, muchos tendrán que considerarse como fruto de la injusticia cometida al apropiarse intereses por la mínima parte de lo que valen (9).

6. R. ACUÑA. "Cristianismo y comunismo". *M.C.*, dic. 1932, pp. 428-429.
7. *Ibid*, p. 432. Enfasis agregado. En el mismo sentido véase C. Borge. "Las asociaciones de obreros". *M.C.*, nov. 1924, pp. 252-259, donde se dice que la Democracia Cristiana tiene como ordenada por Dios la diferencia de clases.
8. R. ACUÑA. *O.c.*., p. 432.
9. R. GARCIA, Pbro. *M.C.*, enero de 1926, p. 9 Una reflexión en el mismo sentido, de C. BOLAÑOS, se encuentra en *E.C.*, 16 feb. 1935.

Posiblemente, el sacerdote que vio con mejores luces el fondo de la cuestión social en aquellos años haya sido Francisco de Paula Castillo, cura de Barva a la fecha de escribir el artículo que comentaremos. En un estudio sobre *El pauperismo costarricense, sus causas y remedios* (10) elabora unas indicaciones metodológicas, fundadas en una percepción sociológica muy actual, que bien pueden ser compartidas por los actuales teólogos de la liberación:

1. "que el estudio de la miseria, fundamento y raíz del pauperismo, es inseparable del de la riqueza, como lo es el de la luz con relación a las tinieblas". (Percepción dialéctica).
2. "que no se puede apreciar bien, por consiguiente, la condición de miserable sin saber cómo está organzada la sociedad en que vive". (Percepción estructural).
3. "que aquellos dos factores, 'riqueza excesiva de unos, pobreza abrumadora en otros', producen tamaña desigualdad como la nota más saliente de esta plaga social y como una de sus causas". (Percepción de la marginalidad).

En el desarrollo de su conferencia, el Pbro. Castillo toma datos de la Memoria de Hacienda Pública y del origen de los tributos para demostrar que la pobreza se debe a la mala distribución de la riqueza.

Resultado: apoyo al Estado liberal

Las reflexiones que podían servir de apoyo al movimiento popular no tuvieron consecuencias claras ni efectos sociales constatables, quizás por el contrapeso opuesto por los defensores del status quo. No se avanzó doctrinalmente para resolver el caso (bastante frecuente) de que determinada propiedad privada tuviera su origen, parcial o total, en alguna forma de robo, como salarios fraudulentamente pagados, evasión de impuestos, apropiación legal de tierras baldías desmontadas por campesinos que no pudieron inscribirlas a su nombre...

Ninguna reflexión favorable al pueblo se plasmó en prescripciones prácticas, por considerar que la propiedad privada es requisito indispensable para proteger la libertad humana. Tampoco esas reflexiones influyeron en el comportamiento del clero, paralizado por un doble temor: "Salir del defectuosísimo capitalismo para meternos a comunistas es peor que salir de las llamas para caer en las brasas" (11).

El medio regulador previsto por la doctrina social de la Iglesia era el Estado, como lo manifestó el Pbro. Ricardo Acuña:

10. *M.C.*, nov. 1925, p. 264.
11. C. BOLAÑOS. *O.c.*.

el Estado, como representante del bien común, puede determinar los deberes sociales del propietario cuando el bien general así lo reclame, pero siempre dentro de la ley natural y divina, es decir, quedando inviolable el derecho natural de poseer privadamente y de trasmitir por herencia los bienes, lo mismo que el de no violentar la propiedad con excesos de tributos o impuestos (12).

Independientemente de la intención del Pbro. Acuña, tantos requisitos tendientes a proteger la propiedad privada establecida, implicaban dificultades insuperables para una mejor distribución de la riqueza. El Estado puede funcionar como representante del bien común a condición de que se reconozca, sin ambages, que sólo puede representar verdaderamente el bien común si así lo garantiza la organización de las clases mayoritarias. No se trata entonces de cualquier tipo de Estado. Y no definitivamente del Estado burgués capitalista que, por su propia naturaleza de brazo ejecutor de la clase dominante, está invalidado para regular los abusos de la propiedad. La preocupación por defender la propiedad de impuestos excesivos, manifestada por el Pbro. Acuña, permite sospechar que tiene en mente al Estado liberal, dado el contexto sociopolítico en el que se expresa la afirmación (13).

6.3 El peso muerto de la cristiandad

Existió otro motivo, además de los problemas doctrinales señalados, para que los sacerdotes de las décadas de los veinte y treinta no se dedicaran a organizar al pueblo ni a proponer un modelo de Estado que relevara al liberal: su meta era conciliarse con el poder político establecido, no querían arriesgar las ventajas obtenidas con la cristiandad liberal, el equilibrio en las relaciones con el Estado. Se plantearon el problema con todas las letras y sopesaron los convenientes e inconvenientes.

(Se escuchan) opiniones de distinguidos católicos, en el sentido de avanzar a fin de tener un mayor ambiente en el desarrollo de las ideas católicas y hacer sentir más la influencia social de la Iglesia en nuestra patria, deseando hasta cierto punto una ruptura formal de la Iglesia con el Estado, para con más empeño entablar una lucha que redunde en bien de la Iglesia.
(Pero a la vez se escuchan opiniones de no) alterar ni promover dificultades en la marcha de las relaciones con el Estado, y siempre que no vulneren hostilmente y *ex profeso* los derechos de la Iglesia, guardar la mejor armonía con el poder civil (...). Hay en Costa Rica lo que se ha

12. R. ACUÑA *O.c.*. p. 433.
13. La búsqueda de un Estado que regule el acceso a la propiedad para disfrute de toda la población y que evite el estatismo socialista es uno de las principales preocupaciones del pensamiento social cristiano y socialdemócrata.

dado en llamar *statu quo*, en relaciones de la Iglesia y el Estado y dentro de ese respeto y consideración de los dos poderes, hacemos tranquila y quieta vida, muy conforme a nuestra idiosincracia. En varias ocasiones las altas dignidades de la Iglesia Costarricense han manifestado en reportajes dados a la prensa diaria, su conformidad a este estado de cosas, atendiendo siempre al bien espiritual de las almas. El gobierno de la República guarda relaciones oficiales con la Iglesia (14).

La mentalidad de cristiandad —predominante en los medios eclesiales— explica los titubeos ante la cuestión social. Es cierto que los eclesiásticos denunciaron la injusticia desde la prensa y desde el púlpito, pero no se encaminaron en forma decisiva hacia la organización popular. Basta leer la lista de los integrantes del Centro de Acción Católica de la Arquidiócesis de San José para advertir que no pertenecían al medio popular (15). Así se comprende que el clero no sólo negara su apoyo a Jorge Volio sino que además lo combatiera, pese a que nunca encontró un pretexto doctrinal para hacerlo.

En diferentes ocasiones se habló de la necesidad de organizar una pastoral obrera que abarcara cooperativas, centros de diversión, cajas de ahorro, sindicatos. Todas esas iniciativas se plasmaron en modestas realizaciones, excepto la organización sindical. No se llegó al terreno de los hechos en lo relativo a la defensa de los intereses de los obreros en cuanto grupo social. Como lo reconoció el Pbro. Carlos Borge:

poco adelantamos con darnos conferencias entre nosotros si no hay uno al menos que la ponga en práctica dentro del elemento obrero (16).

El Pbro. Carlos Meneses preguntaba en una Asamblea del Clero:

¿A cuál de nosotros se oculta la importancia de sociedades de obreros y trabajadores? ... vemos a nuestros pobres trabajadores completamente desorientados, perdiendo la fe, entregándose a multitud de vicios, poniéndose bajo la protección de mal llamados socialistas (17).

Meneses propuso un plan con el objeto de financiar los estudios de algunos sacerdotes en materias sociales. Interpelado al respecto, Mons.

14. M. ZAVALETA. "Separación de la Iglesia del Estado". *M.C.*, jul. 1931, pp. 302 ss.
15. Como fundadores figuran entre otros Luis Demetrio Tinoco, Ramiro Montero (posteriormente director del Liceo de Costa Rica), Luz Pacheco de Yglesias, Lilly Rohrmoser de Vargas... Eran dirigidos por el Pbro. Víctor Sanabria. *M.C.*, abr. 1936, pp. 1283s.
16. "Las Asociaciones de obreros". *M.C.*, nov. 1924, p. 259. Véase en J. BACKER. *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica*, capítulos IV y V, una descripción de las vicisitudes de la Iglesia en el terreno social durante los episcopados de Juan Stork y Rafael O. Castro.
17. "Las sociedades obreras". *M.C.*, jul. 1927, p. 166.

Castro optó por la pastoración ordinaria y pospuso la especialización "hasta que haya mayor número de sacerdotes disponibles" (18).

Al fin y al cabo, con respecto a los movimientos populares, la Iglesia institucional permaneció al margen, a la espera de los acontecimientos. Esta actitud no impidió otro tipo de realizaciones en favor de los pobres, como los talleres de artes y oficios regentados por los padres salesianos, o la heroica abnegación por los enfermos y ancianos, desplegada por las Hermanas de la Caridad. Aunque estas iniciativas, por su naturaleza, no se vinculaban con los movimientos populares, indirectamente los apoyaban dado su implícito mensaje acerca de la dignidad del linaje humano.

6.4 En busca de orientación

No obstante los titubeos ocasionados por la opción de cristiandad, en los años 1920-1930 se preparan los cambios de mentalidad de la década siguiente. Es cierto que en materia social los clérigos se limitaron a una propuesta doctrinal que no alcanzó en ningún momento un nivel programático; no hubo interés por la organización popular. Sin embargo, unos sacerdotes percibieron mejor que otros la existencia de la cuestión social, y en su función de máxima autoridad moral de la sociedad, rechazaron al liberalismo como el sistema "natural" de la sociedad y lo calificaron de pecaminoso. Mostraron así indepedencia de criterio con respecto a la clase dominante; es indefendible la tesis de que el conjunto del clero haya sido portavoz de la oligarquía. Esos sacerdotes consiguieron divulgar entre la feligresía —en una medida difícil de establecer— los contenidos básicos de la doctrina social de la Iglesia. Se pudo haber caminado más hacia la organización de los trabajadores y en la valoración del movimiento popular pero lo impidió el esquema de cristiandad, el anhelo de obtener el favor del Estado para la acción pastoral.

Los obispos de entonces alentaron la formación social de los sacerdotes mediante las Conferencias del Clero, actividad autoformativa en donde existía profundo respeto por la opinión del compañero (ambiente que envidiamos los actuales presbíteros). De esa manera se habían preparado y habían contribuido a preparar al pueblo para las reformas sociales que se vislumbraban en el horizonte próximo. La mayor parte de los eclesiásticos no disponía de una conciencia social sólida, tampoco de una formación científica, pero al menos no se oponía irracionalmente a todo cambio social.

La Santa Sede se constituyó en un factor decisivo para vencer la pasividad del clero nacional. Los obispos centroamericanos, reunidos en San José con motivo de las Fiestas del Tricentenario del hallazgo de la imagen de la Virgen de los Angeles y, en cierta forma presididos por el Nuncio Apostólico Carlos Chiarlo, decidieron establecer la Acción Católi-

18. *Ib.*

ca para enfrentar tanto al comunismo como los excesos del capitalismo. Los obispos manifestaron que "estamos del lado del proletariado en la consecusión de sus legítimos derechos, ya sea ante los Gobiernos de nuestras repúblicas, ya sea ante las clases adineradas" (19). Poco después el cardenal Pacelli (futuro Pío XII) envió una carta al Nuncio Mons. Chiarlo, donde el Santo Padre (Pío XI) manifestaba su complacencia "por lo que ya se ha hecho como por lo que se tiene en mente hacer" (20). Había quedado asegurado el apoyo del Vaticano a la intervención de la Iglesia costarricense en materias sociales.

19. M.C., ago. 1935, p. 981 ss.
20. M.C., dic. 1935, p. 1130 ss.

CAPITULO 7

LA LUCHA POR LA TRANSFORMACION SOCIAL EN EL LAICADO

7.1 Cada árbol se conoce por sus frutos

En el capítulo anterior se estudió la actitud de la jerarquía ante las transformaciones sociales. Veamos ahora ese mismo proceso en la otra parte de la Iglesia: el laicado. Antes de comenzar recordemos que la transformación de la realidad social hacia metas de justicia corresponde propiamente al laico, no a la jerarquía. Indiquemos también otro principio útil para valorar correctamente lo acontecido en el período: en materias sociales no es pertinente arrebatar la condición de cristiano a las personas que no ejerciten una práctica religiosa. La pertenencia formal a una Iglesia (como la no pertenencia) no es el único criterio para acreditar la calidad cristiana. En un país culturalmente católico las fronteras entre la Iglesia y la sociedad son difusas, por definición. Aquí sólo vale la máxima cristiana: "Cada árbol se conoce por sus frutos" (Lc. 6,44). El Evangelio enseña a desconfiar de las posiciones teóricas respecto a Dios y a la Iglesia, da más importancia a la práctica (Cfr. Mt. 7,21-27).

Dos partidos políticos, el Reformista y el Comunista, se disputaban la conducción de los movimientos populares, en la vida política previa a la década de los cuarenta. Esa pugna no debe ocultar lo que tenían en común. Cada uno combatió a su modo al régimen oligárquico liberal con el objeto de introducir modificaciones en el modelo de Estado. Otra organización, no propiamente partidaria, el Movimiento de Vicente Saénz, desempeñó un papel de gran importancia en la formación de la conciencia social en el pueblo. (Debido a que no se trata de un partido político, le daremos un tratamiento distinto).

¿Qué sabemos del proyecto social de cada una de esas dos agrupaciones? ¿Eran dos programas irreconciliables?

Resulta muy esclarecedor comparar ambos programas para entender las aspiraciones del movimiento popular y la posterior participación de Mons. Sanabria en las reformas sociales.

Formemos dos columnas para leer simultáneamente dos documentos básicos en la historia nacional: los Propósitos del Partido Reformista y el

Programa Mínimo, en el que se encuentra formulado el programa del Partido Comunista (1).

Garantías laborales

Ley de accidentes de trabajo.
Ley de escalafón y estabiliad en la administración pública.

Seguros sociales por maternidad y accidentes.
Abolición del trabajo de menores de quince años.
Regulación del trabajo de las mujeres.
Reglamentación de las jornadas laborales.
Salrio mínimo.
Leyes de organizaicón sindical.
Derecho a la huelga.
Trabajo obligatorio para consumidores mayores de dieciocho años.
Ley de Servicio Civil.

Reformas políticas

Nueva constitucion política.
Introducción del plebiscito.
Autonomía municipal para eliminar el centralismo.
Autorización para que los extranjeros con dos años de residencia puedan integrar las municipalidades.

Respeto absoluto a la conciencia religiosa.

Control del poder político por medio de consejos de obreros y campesinos.
Un consejo de obreros y campesinos para atender la relación salarios/ costo de la vida.

Reformas agrarias

División de la propiedad y limitación de los acaparamientos.
Devolución al Estado de los baldíos sin explotar.
Nacionalización del subsuelo.

Eliminación del latifundismo.
Expropiación de tierras no cultivadas.
Explotación socializada de tierras estatales.
Nacionalización del subsuelo.

Reformas económicas

Aplicación de impuestos directos.
Expropiación forzosa y gratuita de

Revisión completa de los sistemas arancelarios y tributarios.

1. Texto en V. DE LA CRUZ. *Las luchas sociales en Costa Rica*, pp. 249-251.

las fajas de terreno para vías de comunicación.	Nacionaliación de las vías de transporte.
Reformas	**educativas**
Enseñanza secundaria costeada por el Estado. Fundación de una universidad. Educación rural. Escuelas de agricultura y de artes y oficios	Preferencia por la educación preescolar. El trabajo como eje de la educación primaria y secundaria. Educación gratuita en todas sus fases
Sobre la	**soberanía**
Control, por parte del Estado, de las riquezas naturales para provecho de todos y no de unos pocos. Eliminación de los privilegios legales de las compañías extranjeras.	(La defensa de la soberanía no se menciona en el Programa Mínimo pero fue una lucha constante del Partido Comunista, especialmente con respecto a las compañías estadounidenses).

7.2 Las inconsistencias del comunismo costarricense

Al comparar los programas se observa que las coincidencias entre ambos se encuentran en lo realizable, en lo que está a la orden del día. En cambio, las diferencias proceden de la filosofía social, del modelo de sociedad a la que se aspiran.

Salvo los aspectos de filosofía social que comentaremos líneas abajo, el Programa Mínimo es igual al Programa Reformista. Uno u otro perfila mejor determinado aspecto, pero se trata de variaciones en el énfasis. Por eso, resulta inconsistente la acusación que los comunistas de aquellos años lanzaron al Partido Reformista de practicar el reformismo *, es decir, de no pretender transformaciones profundas. El asunto era mucho más serio y no podía despacharse mediante un juego de palabras. ¿Merece aquel calificativo un proyecto político y social anti-imperialista que propone la nacionalización del subsuelo y una auténtica reforma agraria? Curiosamente, se trata de la misma acusación que algunos marxistas no vinculados al Partido Comunista (luego Vanguardia Popular), con igual falta de realismo, disparan hoy contra los fundadores del Partido Comunista. Cuando el Partido Comunista recorre su etapa ultraizquierdista acusa al reformismo de no ser revolucionario; años después, una vez el comunismo costarricense adquirió experiencia política, sufre el mismo ataque de los ultraizquierdistas de relevo.

El Programa Mínimo se fundamenta en una apreciación objetiva de la realidad pero introduce proposiciones filosóficas que niegan ese realismo. Ello se aprecia en la premisa del Programa Mínimo:

> Costa Rica es un país de economía dependiente o semicolonial (...) debido a este hecho fundamental, la implantación del programa comunista integral (abolición de la propiedad privada, socialización de los medios de producción, etc.) no se pondrá a la orden del día en el país, sin haberse realizado ya en las metrópolis de que dependemos económicamente o sin la concurrencia de factores especialísimos que permitieran organizar la economía y la vida social del país, sobre bases totalmente comunitarias sin provocar intervenciones capitalistas (2).

Tal premisa contiene dos elementos de diverso orden. Existe un ingrediente de acertada visión de las circunstancias internacionales del país, una correcta enunciación de la perspectiva internacional (la dependencia económica del imperialismo) que conduce a una "lectura" adecuada de la realidad nacional y, por consiguiente, a proponer objetivos factibles, coincidentes con los del Partido Reformista. Si es así, la veta realista del comunismo costarricense no proviene de un análisis concreto de la realidad nacional, en sentido estricto, sino de la internacional, en cuanto afecta la nacional. Pareciera que si la internacional fuera diferente, estaría a la orden del día el "programa comunista integral". Aquí observamos una carencia de fondo en las bases doctrinales del marxismo costarricense. No hubo reflexión suficiente para establecer en qué medida y bajo cuáles modalidades era deseable el "programa comunista integral". Sobre este asunto el Programa Mínimo nada específico dice. Simplemente toma como ideal el tipo de transformaciones que se estaban produciendo en la Unión Soviética; falta una aproximación propia a la realidad social e histórica de Costa Rica.

¿Qué tipo de reformas, más allá de las someramente indicadas en el programa, creían convenientes para el país? Las bases "totalmente comunitarias" ¿suponían una Costa Rica sin propiedad privada (incluso la de los pequeños y medianos campesinos)? Hay indicios contradictorios. A mediados de 1934 propusieron la formación de "ligas campesinas" como organizaciones "donde los pequeños productores, los dueños de finquillas, de pocas hectáreas se organizaran para luchar juntos por aspiraciones inmediatas" (3). Quizá la propuesta tenía apariencia de táctica y no de compromiso a fondo por la defensa de la pequeña propiedad campesina y por el campesinado pequeño propietario no les acuerpó. En definitiva, el Partido Comunista se fortificó en los sindicatos de obreros agrícolas, no entre los pequeños propietarios agrícolas.

Continuaron pendientes otras preguntas.

¿Era necesario y conveniente nacionalizar todos los medios de producción? ¿De veras les pareció saludable una Costa Rica sin pluralismo de partidos y sin otras garantías semejantes? ¿Qué hacían en un Programa Mínimo las pretensiones de control del poder político por medio de

2. *Ib*., p. 249.
3. V. DE LA CRUZ. *Notas para la historia del movimiento campesino en Costa Rica*.

consejos de obreros y campesinos? ¿Ese control excluiría, por principio, a otros sectores sociales como las capas medias? ¿Se creyó que los campesinos costarricenses se mostrarían entusiastas con la explotación socializada de las tierras estatales? ¿Por qué no se consignó un artículo semejante al del Programa Reformista en lo relativo a la libertad religiosa? (En lo religioso, los comunistas sumaron al anticlericalismo liberal decimónonico los nuevos motivos anticristianos de la ortodoxia marxista). En una palabra, ¿se pensó cómo podría ser una Costa Rica socialista, un socialismo costarricense?

No parece que los jóvenes comunistas de entonces hayan meditado seriamente las tesis que proclamaban de modo tan desafiante, pero ese fue el estado mental de los primeros años del Partido Comunista (1931-1935), etapa calificada de "ultraizquierdista" (4).

Luego, de 1936 en adelante, el comunismo costarricense cambia de tono y de enunciados.

> Nos oponemos resueltamente al trasplante a nuestra país de fórmulas que no caben en nuestra estructura económica, social y política. Declaramos que los problemas de nuestro país deben resolverse a la luz de un estudio concienzudo y serio de nuestras características nacionales (5).

Era un reconocimiento de que en la fundación del Partido Comunista faltó tal "estudio serio y concienzudo". Nuevamente, esa progresiva maduración del comunismo costarricense se produjo al reflexionar sobre acontecimientos ocurridos en el exterior del país, como el VII Congreso de la Internacional Comunista (6). En ningún caso se argumentó la adaptación a partir de un mayor conocimiento de la realidad nacional.

De estas lagunas de estudio serio por parte del comunismo costarricense nacieron funestas consecuencias de orden político que afectaron al Partido Comunista y, lo realmente importante, al movimiento popular. No logró atraer a sus luchas a los sectores medios de la población y ni siquiera conquistó el consenso de la mayoría de los obreros y campesinos sin tierras (el proletariado). Las tesis marxistas-leninistas portaban gérmenes desintegradores del movimiento popular.

Este tipo de reflexiones nos coloca sobre la pista de una cuestión fundamental siempre que se medite sobre el comunismo en Costa Rica: apreciar la dialéctica entre el pensamiento de los clásicos (que a veces se conoce desfigurado por los manuales) y la realidad nacional. Existe otro tipo de problemas que escapan al objeto de este ensayo; los anotamos aquí como sugerencia para estudios posteriores. Los valores éticos considerados deseables para una sociedad, el modelo social al que se aspira, influyen en el análisis social de la realidad. Verbi gracia, si se valora como óptima la propiedad estatal de los medios de producción, difícilmente se podrá

4. M. ROJAS. *Lucha social y guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*, p. 69.
5. M. MORA. "Por la afirmación de nuestra democracia", discurso de 1939, p. 10. Citado en M. ROJAS. *O.c.*, p. 71.
6. M. ROJAS. *O.c.*, p. 69-70.

apreciar positivamente el papel político que pueden desempeñar los pequeños y medianos propietarios agrícolas. La filosofía social y el análisis social, aunque disciplinas autónomas, no son independientes entre sí.

Volviendo a nuestro tema, no puede negarse que, despojado de ciertos enunciados totalitarios, el Programa Mínimo podía ser acuerpado por ciudadanos no afiliados al Partido Comunista. Esta posibilidad cobró importancia a partir del momento en que ese partido quedó como la única opción organizada y combativa de los trabajadores. Muy desamparados se sentirían los trabajadores costarricenses si tuvieron que acudir a las tiendas del comunismo. Pero éste ofrecía —pese a los inconvenientes políticos originados en su filosofía social— una fuerza organizativa, un método de análisis político-social y una combatividad libre de todo paternalismo, rasgos muy apreciados por los trabajadores. El Partido Comunista era, en grado que no alcanzaron otros grupos, una organización decidida a favorecer los intereses de los trabajadores. No había aparecido un instrumento mejor para que los asalariados tuvieran éxito en sus reivindicaciones económicas. Más importante aún: los comunistas permanecieron como el único grupo que luchaba por un proyecto social distinto al capitalismo, los únicos que ofrecían una alternativa. Habían llegado a ser, por méritos propios, los depositarios de la esperanza de pueblo. De ahí que su influencia en el medio laboral y sociopolítico del país excede los resultados numéricos obtenidos en las elecciones. De ahí también que en los medios de trabajadores organizados, progresivamente se consideraran menos imperiosas e importantes las preguntas relativas al modelo social costarricense. Las preguntas relativas a la filosofía social aparecían como poco pertinentes, lo que sin duda era muy grave.

7.3 La raíz cristiana de los fundadores del comunismo costarricense

Un aspecto poco conocido de la relación entre cristianos y comunistas en Costa Rica es la actitud de los fundadores del comunismo ante la religión.

Hasta donde se sabe, muchos proceden de ambientes religiosos y algunos fueron decidamente cristianos. María Isabel Carvajal, quien escribió con el seudónimo de Carmen Lyra, la costarricense más talentosa de la primera mitad de siglo, trabajaba en 1906 en el Hospital San Juan de Dios como novicia de las Hermanas de la Caridad. En ese año comienza su actividad literaria en varios periódicos y revistas de la época (7). Desgraciadamente, a la hora de profesar fue rechazada por ser hija ilegítima (8).

Las novelas autobiográficas de Carlos Luis Fallas refieren la religiosidad de su familia. En *Marcos Ramírez* menciona la religiosidad de

7. L. GONZALEZ y C. L. SAENZ. *Carmen Lyra*. p. 467.
8. A. CHASE. *Relatos escogidos de Carmen Lyra*, p. 505.

su madre y en el episodio de la huida a Limón, expresa su crisis religiosa mediante sueños terribles con el demonio y deja de creer. En *Mi Madrina* describe la piedad sencilla de aquella mujer "que entretenía el hambre rezando, con la confianza puesta en Dios y en sus dos santos preferidos" (9).

Carlos Luis Sáenz "ayudaba en la misa a monseñor Benavides: era monaguillo" (10). De él afirma Adela Ferreto que "sin dejar de aspirar con los místicos a la perfección individual ... se pone del lado de los que luchan por la justicia social; se inscribe en el Partido Comunista" (11). Su vocación fue la de educador. "Para ello tuvo presente siempre el amor y la caridad cristiana. Jesucristo fue su maestro y su obra abunda en su excelsitud. San Francisco de Asís, la Virgen María, madre omnipresente, fueron vivo ejemplo de cómo llevar al niño por el sendero de la vida, con ilusiones, buenos ejemplos, magisterio sublime, formación plena para que sea, muy pronto, un ciudadano del mundo. Sobre esta base se asentó su asimilación de Marx. Marx, Engels, Lenin, se juntaron con Eugenio María de Hostos, Simón Bolívar, José Martí" y los patriotas costarricenses (12).

Adela Ferreto afirma: "yo nunca he sido incrédula. No puedo decir que he sido atea. Siempre he sido hereje y ser hereje es una cosa y atea otra. En el marxismo también soy hereje" (13). Por testimonios de esta autora sabemos que su madre era acendradamente cristiana. "Trató de entender la Revolución Rusa; estuvo con la República Española ... cuando la mujer pudo ir a las urnas electorales, votó siempre por los candidatos de Vanguardia Popular...pero seguía oyendo misa todos los domingos y comulgando: su religiosidad no sufrió mengua. Por supuesto se alegró mucho de la actitud de Monseñor Sanabria" (14).

En *A ras del suelo*, Luisa González presenta una de las pocas descripciones de religiosidad popular citadina que ha llegado hasta nosotros. Describe un hogar suburbano josefino, de los años treinta (15).

Las dificultades para el acercar la fe cristiana y el marxismo surgieron en el terreno de la práctica política y plantearon preguntas teológicas. La respuesta elaborada por estos cristianos-comunistas fue dualista. La madre de los Ferreto lo resolvío así:

> Doy a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. ¿No lo dijo así nuestro Señor? A Dios voy por el camino de a fe, de la religión; pero para darle al pueblo, hay que ir por el camino de la política ... La política es para resolver los problemas del mundo, del César. La religión, para la Eternidad (16).

9. *Mi Madrina*. pp. 13-14.
10. F. ZUÑIGA DIAZ. *Carlos Luis Sáenz: el hombre y el poeta.* Inédito, p.42.
11. A. FERRETO. *Carlos Luis Sáenz*.
12. F. ZUÑIGA. *O.c.*, p. 286.
13. Entrevista en F. ZUÑIGA, *O.c.*, p. 95.
14. A. FERRETO. *Crónicas de un tiempo*, p. 18.
15. *O.c.*, p 234.
16. *A ras del suelo.* p. 21.

Según Manuel Mora,

> el cristianismo no sustenta una doctrina económica sino una doctrina moral. Y con esas fórmulas morales no se resuelven los problemas económicos. Que reine el cristianismo en el plano del espíritu, pero resolvamos los problemas económicos con doctrinas económicas (17).

No es justo culpar a los comunistas por la insuficiencia de su respuesta teológica. Hasta donde sabemos, no se produjo un sólo intento de alguna autoridad eclesiástica por ayudarles en su reflexión.

Los antecedentes cristianos de los fundadores del Partido Comunista habrían de favorecer su entendimiento posterior con Mons. Sanabria.

7.4 El ideario social de Vicente Sáenz

La perspectiva del profesor Vicente Saénz es americanista, antiimperialista, nacionalista y unionista. Por consiguiente, su "Programa de principios y metas" contiene una serie de propuestas que desbordan las fronteras nacionales.

En el *campo internacional* implicó la unión de las cinco repúblicas centroamericanas para lograr una unidad respetable, capaz de salvaguardar la economía nacional y defenderse de toda clase de imperalismos; el desconocimiento de la Doctrina Monroe, del tratado canalero Bryan-Chamorro y de otros tratados que consideraba lesivos a la soberanía nacional.

En el *aspecto económico* proponía un plan científico de control económico por parte del Estado, sin negar ni suprimir la propiedad privada; la nacionalización de todos los recursos naturales caídos en manos de las compañías extranjeras o acaparados por la burguesía nacional; la estatización de los servicios inalámbricos, de fuerza eléctrica y, en general, de los medios de comunicación. Sustentaba la conservación de los bienes de la Iglesia como bienes nacionales, mantenía bajo el patrocionio del clero los útiles para el culto religioso. Proponía revisar empréstitos y concesiones y desconocer los que se hubieran obtenido por medio del soborno y del fraude y los que atentaran contra la autonomía político-económica del Estado.

Planteaba además, la revisión de todos los privilegios y la implantacón de la igualdad fiscal entre nacionales y extranjeros, el cargo de impuestos progresivos sobre utilidades, rentas y herencias, la multiplicación de los medios de transporte y mejoramiento de la producción industrial, agrícola y minera por medio de la apertura de caminos, la habilitación de nuevas tierras cultivables, la introducción de sistemas técnicos y de maquinaria moderna que permitieran una intensa producción

17. M. MORA. *Discursos*, p. 51. Sobre la actitud de Mora ante la religión, véase las páginas 24-25, 271, 275.

a bajo costo. La promulgación de leyes agrarias que acabaran con el latifundio por medio de la expropiación a terratenientes, a quienes se indemnizaría previamente con bonos del Estado.

Apoyaba el monopolio de los seguros y la creación de un banco estatal que centralizara todo el sistema de crédito, fuera el único emisor y equilibrara la acción de bancos privados.

El campo social comprendía la promulgación de una ley de trabajo y previsión social a favor de organizaciones obreras y campesinas, seguros obligatorios a favor de las clases trabajadoras urbanas y rurales, la fijación de un salario mínimo con un máximo de cuarenta horas de trabajo semanales; el establecimiento de cooperativas agrícolas e industriales de producción y consumo.

Contenía, también, el reconocimiento tácito del derecho de huelga y la adopción obligatoria de contratos de trabajo colectivos o individuales, según el caso; la higienización de habitaciones para el proletariado urbano y campesino; un patrimonio familiar inembargable; la protección de la mujer y del niño, condiciones especiales de trabajo en período de maternidad; la igualdad del derecho para los hijos legítimos y los naturales; la plena protección a los hijos menores en caso de divorcio y la igualdad de todos los derechos civiles y políticos del hombre y de la mujer.

En *el ámbito educativo* se proponía la fundación de una Universidad Popular Autónoma Centroamericana para la formación y lucha en pro de la justicia social; la creación de cursos obligatorios sobre la cultura hispanomamericana y su realidad, la adopción de un plan de estudios basado en los problemas económico-sociales, los asuntos de índole regional y las cuestiones internacionales que afectaran al área centroamericana; la fundación de cursos gratuitos para trabajadores intelectuales y manuales, sus mujeres e hijos, con materias que les permitieran ser aptos para intervenir conscientemente en la transformación económica y política de su nacionalidad y, además, la creación de misiones nacionales en pro de la unidad latinoamericana.

Impulsaba, asimismo, la intensificación de la enseñanza primaria y de artes y oficios, gratuitas y obligatorias, dirigidas por el Estado, con preferencia en las áreas rurales y el establecimietno de comedores escolares gratuitos en todos los sectores de la educación (18).

¿Fue Vicente Sáenz un profeta que floreció fuera de la Iglesia?

7.5 El programa permanente del movimiento popular

El valor democrático de un partido se mide por su capacidad de luchar a favor de los intereses vitales del movimiento popular (alimentación,

18. J.M. SALAZAR MORA. *Política y reforma en Costa Rica, 1914-1958*, pp. 50-53.

vivienda, condiciones de trabajo, identidad cultural, etc.). El Programa Reformista, el Programa Mínimo y el Idcrario de Vicente Sáenz merecen la calificación de PROGRAMAS DEL MOVIMIENTO POPULAR. Afirmaron la soberanía nacional contra el imperialismo y las transnacionales y la devolución del patrimonio nacional (tierras, subsuelo, caminos) a los trabajadores. Se impusieron como meta limitar la expansión del capitalismo externo e interno (control o supresión del latifundio y al acaparamiento de tierras baldías). Señalaron certeramente las condiciones indispensables para un desarrollo nacional autónomo.

Esos proyectos sociales contienen el programa del movimiento popular y por eso su vigencia atraviesa las décadas. Todos los movimientos populares dignos de ese nombre deben referirse y definirse con respecto a ellos.

Para evitar confusiones, es oportuno indicar que el Partido Calderonista (prescindamos ahora de sus múltiples nombres y coaliciones) y, posteriormente, Liberación Nacional han realizado no pocas de las reformas contenidas en los programas Reformista, Mínimo y en el Ideario de Vicente Sáenz. En este sentido tienen una deuda con ellos. Pero muchas de estas reformas se limitan a la esfera de la legislación laboral, no afectan a fondo la propiedad de los medios de producción, en manos de nacionales o extranjeros. No han intentado nacionalizar empresas agrícolas ya existentes ni corregir el latifundismo. Tanto el calderonismo como Liberación Nacional han carecido de una auténtica mentalidad anti-imperialista y de vocación centro y latinoamericana.

7.6 La jerarquía ante el programa del movimiento popular

El Programa Reformista tenía derecho a esperar una buena acogida por parte de la Iglesia institucional. Su fundamentación cristiana ofrecía pocos blancos al ataque ideológico proveniente de los voceros de la oligarquía, siempre lista para utilizar los destructivos epítetos de materialismo, ateísmo, etc. Pero ni por eso gozó de mejor fortuna en el ámbito eclesiástico. Ni en el *Eco Católico* ni en *El Mensajero del Clero* hemos encontrado una sola valoración filosófica o teológica de los principios del Partido Reformista. Fue víctima de la conjura del silencio. Lo mismo sucedió con el ideario de Vicente Sáenz.

Así las cosas, no extraña que la agresión desatada por la Iglesia contra los comunistas nunca tomara en serio al Programa Mínimo. No hemos hallado una crítica concreta a su articulado, un pronunciamiento acerca de los beneficios o perjuicios que su aplicación ocasionaría al país. La crítica católica al comunismo costarricense se ejerció contra unas posiciones filosóficas, conocidas más mal que bien. Los clérigos de entonces no consideraron a los comunistas de carne y hueso dignos de un diálogo. La excepción se dará en el período siguiente y se llama Víctor Sanabria Martínez.

Consideramos de máxima importancia la convergencia en cuanto a medidas concretas entre el Programa Reformista, el Programa Mínimo y los planteamientos del movimiento de Saénz. Conviene añadir que las reformas concretas del Programa Mínimo, las que estaban a la orden del día, en nada se oponen a la doctrina social de la Iglesia. Con más razón puede asegurarse lo mismo de las ideas de Vicente Sáenz. Esas tres fuentes expresan las metas históricas del pueblo costarricense, las de ayer, las de hoy y las de mañana. En definitiva *es uno* el programa del movimiento popular, aunque haya adoptado distintas modalidades. Sólo desde esta óptica resulta inteligible el acuerdo entre el Arzobispo Sanabria y el Secretario General del Partido Comunista, Manuel Mora; en su trasfondo histórico.



CAPITULO 8

NOTAS PARA COMPRENDER LA ACTUACION DE LA IGLESIA DURANTE LOS AÑOS 40

CONTEXTO HISTORICO MINIMO PARA LOS CAPITULOS 8-11

1938	Mons. Sanabria Obispo de Alajuela: "La Iglesia no podía ni puede colocarse al margen de la llamada cuestión social".
1940	Calderón Guardia Presidente de la República.
1940	*Comienza la II Guerra Mundial. Los Estados Unidos y la Unión Soviética aliados contra el Eje fascista.*
1942	Creación de la Confederación Costarricense de Trabajadores Rerum Novarum.
31 julio de 1942	Derogación de las leyes liberales de 1884.
23 junio de 1943	Ley de Garantías Sociales.
15 set. de 1943	Entra en vigencia el Código de Trabajo.
1944	Teodoro Picado Presidente de la República.
1945	*Finaliza la II guerra mundial y casi de inmediato comienza la guerra fría entre los Estados Unidos y la Unión Soviética.*
23 julio 2 agosto de 1947	Huelga de los brazos caídos.
12 marzo 24 abril de 1948	Guerra civil.
7 nov. de 1949	Finaliza la Asamblea Constituyente. La religión católica permanece como la del Estado.
1952	Muere Mons. Sanabria.

8.1 Para encontrar al verdadero Mons. Sanabria

Durante el episcopado de Mons. Sanabria se produjo el único encuentro entre la Iglesia, el Estado y el movimiento popular que conoce nuestra

historia. En cuanto a la Iglesia, no cabe duda de que su personalidad fue un factor decisivo, pero se discrepa acerca de la significación de su obra. Existirá discrepancia mientras no se vea lo complejo de su actuación, que posee estratos, en la obra escrita como en los hechos políticos. En este capítulo pretendemos cimentar las bases para el análisis de la labor de Mons. Sanabria. Su obra político-social sólo puede ser comprendida si se la entiende como el esfuerzo por poner en práctica el discernimiento que, como teólogo e historiador, efectuó sobre el movimiento popular. Su discernimiento es lo principal. Los resultados políticos frecuentemente estuvieron en contradicción con su análisis y sus aspiraciones.

Mons. Sanabria no es unidireccional. Como cualquier hombre que actúa en la esfera pública, debió contar con los límites impuestos por fuerzas sociales y políticas fuera de su control. Asimismo, debía satisfacer ciertas expectativas históricas de la Iglesia a la que representaba. Como Arzobispo encontró la oportunidad de luchar victoriosamente por derribar las trabas legales que obstaculizaban la actividad eclesial, pero Sanabria es mucho más que un restaurador de derechos eclesiásticos. Es cierto también que realizó importantes innovaciones en la organización eclesiástica, pero sólo por esos méritos nunca hubiera alcanzado la estatura que lo distingue en la historia nacional. Supo acompañar al Presidente Calderón Guardia en su obra reformadora pero guardó distancia política. Calderón se mantuvo como populista (concepto que explicamos páginas adelante); Sanabria se comprometió con el movimiento popular.

En cada uno de los aspectos señalados se encuentra parte del hombre histórico que se llamó Víctor Sanabria, pero ninguno lo agota ni lo explica cabalmente.

No se conoce al Sanabria verdadero sin realizar un esfuerzo por hallar la veta más profunda y original de aquel sacerdote. No es tarea fácil, porque mediante una comprensión descontextualizada de su aporte a las reformas sociales que le cupo apoyar, se le reduce frecuentemente a un temprano socialdemócrata o se le domestica como al primero de los socialcristianos (1). Se le descubre al conocer su discernimiento sobre las fuerzas sociales que intervinieron en la génesis y aprobación de las reformas sociales y en

1. Es la tesis de los ideólogos del Partido Liberación Nacional y del Partido Unidad Social Cristiana. Aunque desde otras posiciones doctrinales, es también la tesis de G. BLANCO. *Iglesia Católica costarricense y pastoral social*, p. 86. Para Blanco, un resultado de la labor de Sanabria sería que "el pueblo católico interiorice el postulado del Estado al servicio del bien común, susceptible de ser orientado desde postulados cristianos en favor de las mayorías populares del país". Es cierto que Sanabria se alió con el Partido Republicano (calderonista) que seguramente impulsaba reformas limitadas, pero eso no permite concluir que compartiera los mismos estrechos horizontes. (Igual miopía y por idéntica razón habría que atribuirle a la vanguardia del movimiento popular). La valoración de Sanabria respecto al movimiento popular, indica una apertura a reformas sociales superiores al mero reformismo preventivo.

el desenlace de la guerra civil. Por ese camino encontraremos al Obispo que aún tiene mucho que decirnos, el que será el padre de la Iglesia nueva.

8.2 Las interpretaciones de la guerra civil del 48

Si se quiere estudiar la significación social del proceder de Mons. Sanabria, debemos situarnos dentro de las interpretaciones del período. No hay manera de evitarlo. Así debe ser por algo tan evidente como que la Iglesia forma parte de la sociedad. La Iglesia no actúa en el vacío sino en medio de las encrucijadas de todas las fuerzas sociales. Sin perjuicio de su naturaleza trascendente, ella misma es una fuerza social entre otras. Escribir sobre la Iglesia en la historia en nada se parece a escribir sobre los coros angélicos.

Son dos las interpretaciones básicas de la década de los 40 y de la fase preparatoria. Veamos primero en qué convergen y luego en qué difieren. Ambas coinciden en unos cuantos temas (2).

Nuestros autores relacionan las convulsiones sociales de la década 1940 con la crisis mundial del capitalismo de los años veinte y treinta. Durante estos años se acumularon tensiones sociales —efecto del descenso del nivel de vida— que lograron manifestarse en partidos y movimientos políticos capaces de practicar las reformas sociales. Ese proceso desembocó en una crisis del esquema de dominación liberal-capitalista, en una crisis del modelo de Estado.

Los sectores que ocupaban posiciones de privilegio en la estructura socio-económica dispusieron de los mecanismos estatales para trasladar los efectos de la crisis a las capas inferiores. Se produjo, consecuentemente, una fuerte disminución del poder adquisitivo de los salarios y un deterioro de las condiciones laborales. Incluso los sectores medios fueron afectados: los artesanos y pequeños agricultores tropezaron con dificultades para vender sus productos. Los sectores bajos fueron más duramente golpeados. Se agudizó la desocupación y aumentó el éxodo rural.

Mientras acontecían estos procesos, la clase dirigente era incapaz de reaccionar.

> La dirigencia política, asentada en los grandes intereses cafetaleros, no contaba con los suficientes mecanismos institucionales para concertar una acción estatal coherente con la cual lograran compensar los efectos sociales negativos de la crisis económica (3).

2. Es numerosa la bibliografía sobre la década. Trabajamos con dos de los mejores representantes de cada tendencia. J.L. VEGA. *Hacia una interpretación del desarrollo costarricense.* y D. CAMACHO. *¿Por qué persiste el juego democrático en Costa Rica?*
3. J. L. VEGA. *O.c.*, p. 320

Ese vacío de capacidad política de las clases altas —expresado en un déficit de institucionalidad estatal— propició la aparición de nuevas organizaciones políticas. Nuevas en el sentido de que desbordaban las fronteras establecidas por el liberalismo tradicional para el papel del Estado.

Hasta aquí, concepto más, concepto menos, existe un acuerdo fundamental. Las divergencias interpretativas comienzan a la hora de definir las características de las organizaciones que se aprestaron a reemplazar al Estado liberal y se tornan cruciales cuando se trata de definir el sentido de la participación de cada una de ellas.

En la década de 1940 hubo organizaciones de varios tipos, según el origen social de sus miembros; una de ellas —el Partido Comunista— de origen popular y dueño de una corta pero vigorosa historia a comienzos de esa década. En el Valle Central, se componía de gremios de artesanos, empleados de comercio y pequeños propietarios campesinos. En las zonas bananeras estaba compuesto por el proletariado agrícola que genera esa actividad. La otra organización se integraba con personas provenientes de los estratos medios y su desarrollo es relativamente tardío. Nos ocuparemos de ella en la próxima sección. Por lo pronto tratemos del Partido Comunista.

En el capítulo anterior analizamos sus orientaciones ideológicas, veamos ahora la manera como se había formado.

8.3 El movimiento popular busca sus banderas

Como se plantea en los capítulos anteriores, uno de los problemas más difíciles de resolver para las organizaciones populares ha sido encontrar un marco ideológico aglutinador. De manera sucesiva y nunca de forma unánime, el movimiento popular se ha acogido a diversas tendencias. Tuvieron su momento el anarquismo, el socialcristianismo de Jorge Volio. Posteriormente, el Partido Comunista le brindó una organización y una militancia. Pero aún en aquel momento sería un error suponer que una parte numéricamente importante del movimiento popular adhirió el marxismo leninismo en sentido estricto, filosófico.

La fundación del Partido Comunista (1931) se favoreció con el declive del Partido Reformista, declive en el que alguna responsabilidad corresponde a la jerarquía, la cual, paradójicamente, contribuyó así al fortalecimiento del comunismo.

Una de las razones del auge del Partido Comunista estriba en que consiguió organizar a un sector social —el obrero bananero— hasta entonces prácticamente fuera de la escena política, a pesar de su enorme contribución a la riqueza nacional. El aporte de los trabajadores bananeros en la formación de la conciencia social del país trasciende lo cuantitativo. Con el proletariado bananero, el movimiento popular adquirió mejor organización y conciencia política. La huelga bananera de 1934 acentuó su carácter anti-imperialista. Con todo, el más importante logro político

del Partido Comunista fue aliar en su seno a elementos provenientes de tres sectores sociales: los intelectuales urbanos (núcleo fundador), el proletariado industrial urbano y el proletario bananero (4).

Esta alianza tuvo como efecto el ocaso irremediable del reformismo de Jorge Volio. En adelante, hasta la guerra civil del 48, el Partido Comunista fue una institución importante del movimiento popular, la que expresaba con más claridad sus metas y ofrecía medios de organización provistos de cierta eficacia.

Dentro de un trabajo como éste, que versa sobre lo religioso en nuestro país, conviene preguntarse si ese liderazgo afectó la fe de las masas. No se produjo una conversión masiva al ateísmo ni una iniciación multitudinaria en las tesis del materialismo histórico. El efímero éxito del comunismo se debió a que, en ese momento, expresaba los intereses permanentes del movimiento popular. Las tesis religiosas de los dirigentes permanecieron en la esfera privada; a lo sumo fueron compartidas por una élite obrera que tuvo oportunidad de cultivarse en la literatura marxista. El Partido Comunista nunca se ha declarado ateo y se ha pronunciado a favor de la libertad religiosa. Sin embargo, el problema no se agota con declaraciones. Unos dirigentes políticos formados en el marxismo-leninismo —con sus conocidas tesis sobre la religión— pretendieron y pretenden que un pueblo creyente los acepte como su vanguardia. El movimiento popular ha pagado caro el precio de esa incongruencia.

8.4 La organización de los estratos medios

Los sectores medios se expresaron mediante el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales (fundado en 1940) origen del Partido Social Demócrata (creado en 1945) y, en último término, del Partido Liberación Nacional (1951). Reclutaba noveles empresarios y estudiantes. Su base social era la pequeña burguesía urbana y rural, afectada ya por la contracción. Por ahora, limitémonos a lo dicho sobre esta agrupación que tanto futuro tendrá en las décadas siguientes.

8.5 Rafael A. Calderón Guardia, ¿ un hombre providencial?

Apenas comenzando la década de los 40, el movimiento popular costarricense fue conmocionado por la aparición en el escenario de Rafael Angel Calderón Guardia. La influencia del Doctor permanece en la arena política pese a su fallecimiento. Esa es la mejor medida de su extraordinario liderazgo. De ahí el interés por analizar su impacto en el movimiento popular y en la relación de la Iglesia con el Estado.

4. D. CAMACHO. *O.c.*, p. 30

Se han señalado a menudo las características del arribo de Calderón al poder: mediante su actitud caritativa y su renombre como médico obtuvo la adhesión afectuosa de cientos de personas, núcleo original de su arrastre multitudinario; supo mantener en silencio sus pretensiones de reforma social mientras desempeñó cargos en la Municipalidad de San José y en el Congreso, astucia que le permitió adueñarse de la herencia política de un presidente con inclinaciones fascistas como León Cortés y alcanzar el poder prácticamente sin oposición, pues los líderes de la República liberal habían entrado en la decrepitud y los comunistas no eran opción efectiva.

Procedía de una familia profundamente católica; su padre Rafael Calderón Muñoz había fundado junto con Jorge Volio y Rafael Otón Castro (posteriormente Primer Arzobispo de San José) el periódico *La Justicia Social*, eco de las inquietudes sociales de Mons. Thiel; estudió la doctrina social de la Iglesia en la escuela del Cardenal Mercier; su llegada a la presidencia marcó el fin de tantos jefes de gobierno aficionados a la masonería. Al fin la Iglesia contaba con un presidente amigo, formado en las ideas católicas.

Estas y otras circunstancias similares han creado la leyenda del Doctor como un ser providencial. E n un trabajo reciente se le presenta casi con las características de un santo (5). Se ha hecho del calderonismo una cuasi-religión. Se trata de una leyenda. Con Aguilar Bulgarelli, "creemos ... que sin la influencia del partido comunista y del extraordinario prelado costarricense Monseñor Víctor Sanabria Martínez, la labor social del Gobierno de Calderón Guardia nunca se hubiera realizado, sobre todo en lo que constituye la médula de ella" (6).

Para salir al paso de las interpretaciones providencialistas, insistimos en que las Garantías Sociales (1942) y el Código de Trabajo (1943) son el resultado de las luchas sociales iniciadas dos décadas atrás. Calderón Guardia pudo desafiar a la oligarquía e introducir la reforma jurídico-social porque se apoyó en las iniciativas y en el nivel de conciencia alcanzado gracias a las actividades del movimiento popular.

No nos parece objetiva la tesis (en el fondo una variante de la anterior) de que todo el mérito le corresponde a la Iglesia (7). Los asuntos sociales

5. Véase el cap. IV.2 de G. SOTO.*La Iglesia costarricense y la cuestión social.*
6. Oscar AGUILAR BULGARELLI. *Costa Rica y sus hechos políticos de 1948.* p. 29
7. "La refoma social costarricense de 1940-43 es fruto expreso, formal y directo de la concepción cristiana de la vida en sus aspectos histórico y filosófico-doctrinal". G. SOTO, *Op. cit.*, p. 2. Esa tesis puede defenderse si se ignora adrede: la existencia del movimiento cooperativista, las reformas frustradas de Alfredo González Flores, el movimiento político de Vicente Saénz, la obra de Joaquín García Monge, la influencia de del movimiento sindical urbano, las huelgas bananeras, el Partido Comunista, las presiones del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, etc. Esa tesis debe ser motivo de preocupación para los católicos. Al pretender que la reforma social fue obra sólo de la Iglesia, postula que

no se reforman con las palabras, por muy iluminadoras que sean, sino por la fuerza política. Hemos expuesto en los capítulos anteriores que la Iglesia institucional se mantuvo al margen de la organización popular, a lo largo de las primeras cuatro décadas de este siglo. Algunos sacerdotes predicaron con la palabra, pero no se integraron a la lucha. La Iglesia institucional tenía otras metas. Se interesó poco por los movimientos populares, a veces para combatirlos. La participación del pueblo de Dios en los asuntos sociales hubo de darse mediada, no pocas veces, por sectores ajenos a la jerarquía.

La leyenda Calderón Guardia constituye un peligro para el catolicismo por cuanto en ella el ideal de la cristiandad adquiere la apariencia de una realidad histórica. Esa leyenda dice que, gracias a la unión de la Iglesia con el Estado, un presidente católico realizó los cambios sociales y suprimió las leyes anticlericales. De esa leyenda se han extraído varias conclusiones erróneas. Primera falsa conclusión: la justicia vino del poder. Segunda falsa conclusión: la justicia vendrá nuevamente del poder. Tercera falsa conclusión: la justicia social puede ir acompañada de un régimen de privilegios para la Iglesia institucional. Es necesario disolver esas nubosidades para evitar que la Iglesia se extravíe en el futuro por causa de una mala lectura de su pasado.

8.6 El populismo calderonista

El Partido Comunista se cimentaba en el proletariado urbano y rural. Los sectores medios se organizaron en el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales. El movimiento político creado por Rafael A. Calderón Guardia se caracteriza por su integración pluriclasista. Calderón creó un partido populista.

El populismo es un movimiento político con fuerte apoyo popular (proletario). Participan también clases no obreras, que adquieren una im-

las necesarias reformas sociales del futuro podrán ser también exclusividad de la Iglesia. Tal pretensión monopolizadora desconoce la actitud de acercamiento y recíproca comprensión etre cristianos y no cristianos, en la historia costarricense, a la hora de buscar el bien común. Encierra a la Iglesia en posiciones de portadora exclusiva de la verdad y puede causar un daño grave al pueblo en su conjunto. Es oportuno anotar cómo observa el proceso histórico de las reformas sociales un político que, por los compromisos partidarios adquiridos, podría tener un juicio parcializado, actitud que supera con notable objetividad: "esta trilogía (Mons. Sanabria, Rafael A. Calderón y Manuel Mora) vino a formar en el gobierno constitucional del Dr. Rafael A. Calderón Guardia, la base de un cambio social profundo, único en la historia de Costa Rica, en el que no se puede precisar, con total seguridad, quién contribuyó más. ¿Fue el Dr. Calderón Guardia, con su poder político? ¿Fue Manuel Mora, con su fuerza ideológica y su definición permanente?". D. ODUBER. *Raíces del Partido Liberación Nacional.*, p. 138.

portante influencia en el partido. Se sustenta en una ideología anti-status quo, transformista. Consigue su fuente de fuerza al establecer un nexo organizativo entre una élite ubicada en los niveles medios o altos de la estratificación, y una masa popular movilizada. Esta masa se ha formado como resultado de la evolución de las aspiraciones populares. Tomando pie en estas aspiraciones, el populismo produce una ideología que frecuentemente es poco más que un estado emocional, cuya efectividad, sin embargo, es grande porque favorece la comunicación entre líderes y seguidores y crea un entusiasmo colectivo. De ahí proviene su amplia capacidad de movilización de masas, que requiere de un líder carismático, es decir, una persona dotada de una enorme capacidad de arrastre popular. El populismo funciona por medio de la combinación estado-partido-sindicato, aunque carece de la organización propia de un partido político verdadero. Esta deficiencia organizativa se suple por las condiciones singulares del líder (8).

En virtud de sus ambigüedades, el populismo se amalgamó con el movimiento popular. En la alianza del Partido Republicano (calderonista) con el Partido Comunista, éste aportó la organización sindical. Así se completó el esquema "estado-partido-sindicato".

8. J.M. SALAZAR. *Política y reforma en Costa Rica.* 1914-1958, p. 75.

CAPITULO 9

EL SURGIMIENTO DE LA NUEVA CRISTIANDAD REFORMISTA

9.1 La Iglesia toma la iniciativa

El esfuerzo por entender las relaciones entre la Iglesia, el Estado y el movimiento popular a partir del concepto de cristiandad, posibilita enfoques matizados. Desde el punto de vista de las relaciones Iglesia-Estado, denominamos como período de la nueva cristiandad liberal los años de la República liberal (1). En 1940 se inicia la nueva cristiandad reformista.

En el período liberal, la Iglesia se repone lentamente de las heridas de 1884, avanza con precaución sus pretensiones, exige del Estado respeto a sus derechos mínimos, se atrinchera en la sacristía y sale de ella con sumo cuidado. La jerarquía parece dispuesta a legitimar al Estado bajo la única condición de que éste no la declare ilegal. No ha olvidado sus deberes hacia los pobres, pero se siente sin fuerzas para relacionarse de manera crítica y constructiva con el movimiento popular.

La cristiandad reformista ofrece otro paisaje. La jerarquía ya no se preocupa porque el Estado la acepte sino que toma la iniciativa; lo inspira y acuerpa para alcanzar metas de justicia social. Y el Estado, en compensación, le brinda todo tipo de facilidades para que la misión pastoral sea fructífera. Se trata de una simbiosis perfecta, pero de una simbiosis reformadora. La Iglesia legitima al Estado porque éste realiza el bien común y el Estado respalda la proyección de la Iglesia en la sociedad porque la considera acorde con sus fines. Ahora se asume una actitud positiva con respecto al movimiento popular. La Iglesia pone en juego su autoridad para apoyar el logro de algunas de las metas populares, procura no desprestigiar las organizaciones del pueblo e interviene directamente en la formación de sindicatos.

9.2 Los disímiles objetivos de la Iglesia

Para proyectar luz sobre los primeros años de la cristiandad reformista es necesario apuntar que, de 1940 a 1949, la Iglesia se trazó tres objetivos: Primero: consolidar un nuevo tipo de relaciones con el Estado, para acrecentar su fuerza institucional y su posición.

1. Véase la introducción al capítulo 5.

Segundo: establecer fuertes lazos con el movimiento popular y orientarlo hacia valores cristianos.
Tercero: debilitar al movimiento popular costarricense, valiéndose del pretexto de la influencia comunista. Para ello era necesario prescindir de cualquier consideración acerca de los logros y programas del comunismo costarricense.

Los dos primeros fueron los objetivos de Mons. Sanabria, aunque sin duda son contradictorios en el plano teórico. Un régimen de cristiandad —por definición— es opuesto al movimiento popular. Esa contradicción no es un problema que invalide el análisis: la vida siempre ha sido más compleja que la academia.

Mons. Sanabria no participó en la consecución del tercer objetivo, pero sí lo hicieron algunos de sus colaboradores.

La oposición entre el segundo y el tercer objetivo es frontal, y explica el cambio de orientación que sufrió la Iglesia una vez desaparecido el gran Arzobispo.

9.3 La concertación perfecta

Observemos cómo se afectaron mutuamente el Estado, la Iglesia y el movimiento popular, de 1940 a 1949, década plena de "interrogaciones trágicas" (2), según decía en 1942 don Teodoro Picado. Década en la que, por primera vez en la historia nacional, la Iglesia, el Estado y el movimiento popular sintonizaron sus relojes.

Nombrado Mons. Sanabria obispo de Alajuela (1938), se pronuncia sobre la cuestión social en el acto de tomar posesión de la Diócesis, dos años antes de que Calderón Guardia alcance la Presidencia de la República. En la Presentación del programa pastoral, propone los principios de las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno* a dos clases de personas: "a los que tienen constituidos bienes de fortuna y a los que viven del trabajo, sea éste manual o intelectual" (3). A unos y a otros señala las obligaciones correspondientes.

Desde el comienzo de su actuación, Sanabria percibe con toda claridad la existencia de dos clases fundamentales: los que tienen capital y los que viven de su trabajo. Sabe que son pocos los ricos aficionados a la fe, por lo tanto, no es de extrañar que la voz del Papa, que clama justicia, no sea acogida muy favorablemente por ellos. Este sentido de la realidad le permitirá acompañar al movimiento popular y prestarle importantes servicios.

En ese mismo documento menciona también las tesis tradicionales sobre por qué los cristianos no deben adherirse al comunismo: la ilicitud

2. "Discurso sobre la derogatoria de la ley del 22 de julio de 1884". Texto en R. BLANCO. 1884. *El Estado, la Iglesia y las reformas liberales*, p. 354.
3. Texto en M. PICADO. La Palabra Social..., 45-46.

de la violencia como medio para alcanzar la justicia, el derecho a la propiedad y el ateísmo. Sanabria permanecerá fiel a estas tesis, pero esa fidelidad no inhibe el desarrollo de su pensamiento sobre la cuestión social; no impide su acercamiento al movimiento popular, ni su valoración positiva del aporte del comunismo costarricense (4).

En 1940, Calderón Guardia ocupa la Presidencia y Mons. Sanabria, la Sede Metropolitana de San José, conjunción muy favorable para llevar a la práctica el pensamiento cristiano en materias sociales. Los dos puestos de mayor influencia política y social son ocupados por personas imbuidas en la doctrina social de la Iglesia.

Algunos de los primeros actos importantes del Presidente Calderón Guardia se relacionan con la *derogación de las leyes anticlericales de 1884-92*, proceso que se desarrolló paralelo al de las Garantías Sociales. El 26 de setiembre de 1940 decretó la educación religiosa optativa en las escuelas y autorizó a los colegios particulares para otorgar títulos. Con estas medidas, se abrió el camino para la supresión de las leyes de 1884 y se favoreció el ingreso de nuevas congregaciones religiosas (5).

Los liberales no tenían capacidad para movilizar al pueblo ni a la empresa privada contra la derogatoria (evidencia de su agotamiento). El decreto correspondiente no se fundamentó en el nunca derogado artículo constitucional según el cual la religión del Estado es la Católica, sino en la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, en la concordancia que debe existir entre los postulados constitucionales y las leyes secundarias y en que "la experiencia ha demostrado que no son necesarias las restricciones a que la ley n. 33 de 22 de julio de 1884 somete a determinadas personas" (6). Según ese razonamiento, las leyes liberales se habrían derogado por antiliberales y no como concesión a las tesis católicas sobre la confesionalidad del Estado. Tal justificación, válida en sí misma, no debe ocultarnos el aspecto más profundo de lo que estaba aconteciendo: el agotamiento del Estado liberal.

El Estado liberal hacía crisis incluso en uno de los requisitos indispensables para su ser: la plena autonomía, una de cuyas condiciones de existencia es la separación de la Iglesia. Se evidenció que ya no era viable un proyecto social sostenido únicamente en los ideales liberales, un proyecto puramente laico no obtenía el consenso social necesario. La realidad social exigía conceder un lugar a la Iglesia.

Los liberales de viejo cuño no percibieron a tiempo este hecho; igual error cometieron los integrantes del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales y los comunistas. La derogatoria fue votada favorablemente por los diputados oficialistas y republicanos, acompañados por Francisco J. Orlich B. quien, no obstante provenir de otras tiendas, ya mostraba su buen olfato político (7).

4. *Ib.*
5. O. AGUILAR. *Costa Rica y sus hechos políticos de 1948*, p. 31.
6. Texto en R. BLANCO. *O.c.* p. 363.
7. *Ib.* pp. 359-362

El grupo dirigido por Calderón Guardia, en cambio, supo convertir la derogatoria de aquella legislación en un motivo más de popularidad. Se ganó el agradecimiento inquebrantable de buena parte del clero, sentimiento que se mantiene en nuestros días y es un factor por considerar en el comportamiento social y político de cierto número de eclesiásticos. Simultáneamente con la remoción del anticlericalismo, funcionó un acuerdo entre Calderón Guardia y Mons. Sanabria para buscar soluciones a la cuestión social; soluciones que se realizan, por así decirlo, impulsadas desde la Presidencia y bendecidas desde la Catedral.

La armonía es perfecta. El 28 de abril de 1940, al tomar posesión de la Sede Metropolitana, Sanabria solicita al Estado que intervenga en materias sociales:

> Somos una fuerza para la solución del problema social, pero no somos toda la fuerza que para el caso se requiere. No pocas veces esa fuerza es nula porque nuestra voz es la voz que clama en el desierto. Creemos que nadie podrá enrostrar a la Iglesia, que no acuerpa con su autoridad cuantas medidas y reformas sanas imponen o impongan quienes para ello tienen el poder, los medios y la fuerza de la compulsión social en el terreno político, económico y social, para resolver esta cuestión (8).

Sanabria conoce el alcance y los límites de su influencia en la política nacional. Sabe que la palabra, aunque sea la del Arzobispo, carece de una eficacia intrínseca. Admite que para promover las reformas sociales, hace falta el uso del poder. Quiere emplear la limitada influencia de la Iglesia para impulsar reformas tan necesarias. No teme aparecer brindando un decidido apoyo al gobierno precisamente porque su motivación no es partidaria. Sus palabras apremian a quienes tienen el poder para que lo utilicen en favor del pueblo.

La Carta Pastoral *Sobre el justo salario* (29 de junio de 1941) fue un claro respaldo a las iniciativas reformadoras del gobierno. El 15 de mayo de 1942, Calderón Guardia envió al Congreso el proyecto del Seguro Social, con lo cual surgió un motivo más para el distanciamiento entre el gobierno y los sectores oligárquicos. Desde luego, este no fue el único punto de discordia; mediaron otros: el desorden de la administración pública acusada de corrupta, la crisis fiscal agravada por la Guerra, el descontento provocado entre poderosas familias alemanas debido a la expropiación de las fincas cafetaleras y otras empresas. Se imputaba a Calderón irregularidades en las elecciones de medio período, aspecto que alcanzará importancia decisiva en el futuro próximo.

9.4 El pacto bilateral

En aquella circunstancia los comunistas, desorientados, contribuyeron al descontento denunciando la entrega que hacía el gobierno de la

8. Texto en M. PICADO. *O.c.*, p. 50.

riqueza nacional a manos de compañías norteamericanas. Especialmente llamativas fueron las concesiones gasolineras y eléctricas, realizadas por Calderón quizás como un medio de congraciarse con los estadounidenses.

Según testimonio oral de Manuel Mora, en esa situación un grupo de capitalistas planeó derrocar a Calderón Guardia e invitó al líder comunista a participarar en el golpe. Mora les indicó que eran otros los motivos de su Partido para oponerse al gobierno. De seguido se entrevistó con Calderón Guardia para lograr un acuerdo: el gobierno realizaría reformas jurídico-sociales y, a cambio, recibiría el apoyo del Partido Comunista (9).

Así se generó la alianza entre un partido populista (el calderonismo) y la fracción que, en ese momento, reunía características de vanguardia del movimiento popular.

En *La Iglesia y la cuestión social* de Gustavo Soto, se dedica mucho espacio a determinar la historicidad de esa entrevista. Se obtuvo el testimonio de miembros del partido calderonista, quienes, como era de esperar, negaron la veracidad de lo dicho por Manuel Mora. Naturalmente, estos testimonios se lograron muchos años después de los sucesos. Desde la crítica histórica, las versiones de Manuel Mora y de los calderonistas están igualmente viciadas por motivos políticos inmediatistas. Carecen de validez los testimonios obtenidos de antiguos aliados una vez que los vaivenes políticos los han colocado como enemigos. ¿Cuál líder calderonista cometería la torpeza de admitir que su Partido fue aliado de los comunistas? Obviamente, por ese camino no se avanzará mucho. ¿Para qué tanta preocupación por la historicidad de aquella entrevista cuando no hubo una sino muchas entrevistas entre los dirigentes de ambos partidos? Lo históricamente relevante es la alianza entre los calderonistas y los comunistas —lo que sus enemigos llamaron calderocomunismo— formalizada para la defensa y ampliación de las reformas sociales. Calderonistas y comunistas tomaron las armas para defender la misma causa y, vencidos, compartieron en México la condición de exiliados.

Es inútil perder el tiempo tratando de verificar un detalle histórico (colar un mosquito), cuando tenemos a la vista un camello: un entendimiento político que duró varios años (10).

El acuerdo entre Calderón y Manuel Mora fue posible por la urgencia de apoyo político que sentía el primero y por el clima de distensión creado por la alianza entre los Estados Unidos y la Unión Soviética en aquellos años de la Segunda Guerra. Conviene adelantarnos al desarrollo de los

9. O. AGUILAR. *O.c.* pp.40-45.

10. La obsesión por probar que corresponde a la Iglesia —clérigos y laicos notables— y nada más que a la Iglesia, todo el mérito de las reformas sociales nace de una teología previa al Vaticano II, anclada en la máxima "extra ecclesia nulla salus" = fuera de la Iglesia no hay salvación. Lo novedoso de Mons. Sanabria, para su tiempo y por lo que parece —leyendo a algunos de sus comentaristas— para el nuestro, es haber percibido que fuera de la Iglesia hay salvación, que los no cristianos pueden cooperar con el plan de Dios.

acontecimientos e indicar —con el fin de que se entienda mejor la coyuntura— que desde el momento en que los Estados Unidos y la Unión Soviética pasaron de aliados a enemigos, desde el comienzo de la guerra fría, varió radicalmente el clima político nacional. A partir de ese momento fue imposible ser aliado de los comunistas.

9.5 El pacto trilateral

El acuerdo entre Calderón Guardia y Manuel Mora hubo de ampliarse para incluir a la Iglesia representada por Mons. Sanabria, o quizás, tal entendimiento se produjo a solicitud del Arzobispo. Se trató de buscar un consenso y unas reglas para la interacción de los tres actores. Ese fue el origen de lo que se ha llamado la "alianza inverosímil". Este pacto —término que calza mejor— fortaleció mucho al movimiento popular y en contrapartida, precipitó el avance de las fuerzas opositoras hacia un reagrupamiento y una consolidación.

El pacto trilateral se formuló con ocasión de una iniciativa reformadora de Calderón Guardia: las Garantías Sociales, proyecto enviado al Congreso el 1o. de mayo de 1942. Como había sucedido con el Seguro Social, también en esta oportunidad el Arzobispo y los restantes obispos de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica brindaron su apoyo al plan, aprobado el 2 de junio de 1943. Pocos días después, el 14 de junio, aparecen las cartas cruzadas entre el jefe del Partido Comunista, Manuel Mora y Víctor Sanabria M., Arzobispo de San José (11).

Para apreciar con objetividad el clima político de la época, leamos parte de un editorial titulado *El opio de las garantías sociales*, escrito por Otilio Ulate, quien pronto sería el candidato de la oposición.

> Dos sectores importantes se han solidarizado desde diversos ángulos con la iniciativa del Poder Ejecutivo: el Partido Comunista y los jefes de la iglesia. Encontramos justificada la actitud del Partido Comunista (...) no así encontramos explicable la intervención del señor arzobispo y de los señores obispos (sic). Con toda la consideración que les debemos, por su elevada jerarquía eclesiástica (...) tenemos que disentir, del criterio que han expuesto sobre el proyecto de garantías sociales, suponiéndolo acomodado a las doctrinas de la iglesia (sic) conforme a las conocidas encíclicas de León XIII y Pío XI.
> Nosotros, por el contrario, pensamos que en lo que se refiere al derecho de propiedad, entre el proyecto del ejecutivo de Costa Rica y la doctrina fundamental de la iglesia, expuesta por León XIII hay un abismo. La propia encíclica que cita la exposición presidencial, dice: "El derecho de propiedad individual emana, no de las leyes humanas, sino de la misma naturaleza; la autoridad pública no puede, por tanto, abolirla; sólo puede atemperar su uso y conciliarlo con el bien común".

11. Véanse las cartas cruzadas entre Manuel Mora y Mons. Sanabria en M. PICADO. *O.c.*, pp.81-87.

> Contrariamente a este criterio de la iglesia, el proyecto de reforma constitucional sometido a la consideración del congreso, hace depender el derecho de propiedad, no de la misma naturaleza, sino de las regulaciones de la ley (...) El proyecto costarricense rompe con el derecho natural y entrega a leyes posteriores la limitación que debe hacerse del derecho de propiedad. En efecto dice: El estado reconoce la propiedad privada, sin más limitaciones que las impuestas por el superior interés de la colectividad, las cuales serán establecidas por la ley (12).

En su insolencia, Ulate corrige a tres obispos en su oficio de intérpretes autorizados de la doctrina social de la Iglesia. Ese atrevimiento indica los riesgos asumidos por la jerarquía y especialmente Mons. Sanabria. Calderón Guardia era acosado sistemáticamente por la oligarquía y los medios de comunicación a su servicio, por el Partido Demócrata, por los medianos y pequeños propietarios agrícolas y por otros sectores pequeño burgueses cohesionados por el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales. Aparte de su propio partido, únicamente contaba con dos organizaciones que tenían acceso a las masas: la Iglesia católica y el Partido Comunista. Otro arzobispo que no hubiera sido Sanabria habría tomado distancia de un gobierno tan amenazado, máxime que se habían producido ya importantes reformas jurídico-sociales. Pudo haber dicho: "Misión cumplida" y retirarse. Sin embargo, Sanabria dio los pasos más audaces de su vida.

Ningún gobierno puede sustentarse por largo tiempo en aliados que se han lanzado con anterioridad el anatema mutuo. La Iglesia católica y el Partido Comunista no podían apoyar conjuntamente al gobierno sin que los enemigos de las reformas se aprovecharan de las consabidas discrepancias ideológicas. Además, la posición del Arzobispo sería cada vez más endeble si continuaba ofreciendo el peso de su autoridad a un gobierno respaldado por el Partido Comunista. La campaña de anticomunismo histérico alcanzó por entonces grados superlativos. Los jefes comunistas —por su parte— percibían la ambivalencia de su contribución al gobierno. Los enemigos de Calderón obtenían el mayor provecho de la alianza de éste con los comunistas. Por consiguiente, era necesario llegar a un acuerdo, el que vemos plasmado en las cartas cruzadas aludidas anteriormente.

Lo sustancial de esas cartas consistió en la información de que el Partido Comunista había sido disuelto durante una conferencia nacional extraordinaria, acto constitutivo del Partido Vanguardia Popular. Se pretendía justificar la medida como un recurso para enfrentar peligros de carácter nacional (no mencionados) y de carácter internacional (el eje totalitario). Pero lo medular de la carta era esta pregunta:

> ¿Cree Ud. Señor Arzobispo, que exista algún obstáculo para que los ciudadanos católicos colaboren o concierten alianzas con el Partido Vanguardia Popular?

12. O. ULATE. El opio de las Garantías Sociales. pp. 12-14.

Se adjuntaba un programa del nuevo partido.

Los pocos días que separan estas cartas cruzadas de la previa aprobación de las Garantías Sociales muestran el propósito político de ese entendimiento. Se trataba de defender una victoria del pueblo contra sus detractores. Igualmente, el hecho de que Sanabria responda a Mora con una carta fechada ese mismo día (14 de junio de 1943), indica que estuvieron precedidas por largas conversaciones. El propio Sanabria informa en su respuesta que ha consultado el parecer de los otros Obispos del país, consulta que no se pudo haber realizado ese mismo 14 de junio, sino días o semanas antes. Estos datos señalan que tanto el contenido de la pregunta como el de la respuesta habían sido acordados antes de darlos a conocer a la opinón pública.

Se ha supuesto que Sanabria fue víctima de una estratagema de Manuel Mora. Ricardo Blanco se pregunta si Mons. Sanabria, en su fuero interno, creyó en la sinceridad de los propósitos del nuevo partido y se responde que probablemente no. Y añade que, con gran temor y recelo pastoral, debió contemplar el cambio que se producía en los comunistas pero que no le era posible reaccionar en forma violenta, sino optar por el camino más seguro: la aceptación de los hechos consumados. Según esto, ante la pregunta de Mora y el programa del Partido Vanguardia Popular, Mons. Sanabria se habría atenido a la letra. Aunque como hombre podía dudar, como sacerdote y obispo no tenía derecho a hacerlo, le estaba vetado torcer las intenciones ajenas. Por lo tanto, debió imponerse a sí mismo la obligación de creer en la sinceridad intencional de los dirigentes de Vanguardia Popular (13). Tales supuestos carecen de fundamento. Blanco Segura imagina un caso moral inexistente porque no puede aceptar que el Arzobispo y Manuel Mora tuvieran objetivos comunes.

Mejor que especular sobre por qué el Arzobispo actuó de esta u otra manera, es escuchar sus propias explicaciones. Años más tarde, Sanabria, al razonar su actitud, dirá a sus sacerdotes que "aquella contestación del Arzobispo (la dada a la interpelación de Mora) fue teológica desde el principio hasta el fin" (14). Por cierto, en ese discurso nada justifica las suposiciones ideadas por Ricardo Blanco. A veces se puede escribir la biografía de un hombre sin comprenderlo.

Con motivo de la respuesta expresada al Vanguardia Popular, fruto de largas meditaciones y de no pocas angustias, Sanabria elaboró una reflexión teológica sobre la historia contemporánea de Costa Rica, a la vez ejemplo de activa construcción de la historia iluminada por la teología. El análisis de esa reflexión, publicada cuando habían transcurrido dos años, merece capítulo aparte.

El carisma político de Rafael A. Calderón Guardia (enorme pese al desprestigio constante al que era sometido por sus detractores, dueños de

13. R. BLANCO. *O.c.* pp. 92-94.
14. *Al Venerable Clero de la Arquidiócesis de San José,* 12 de setiembre de 1945. Texto en M. PICADO *O.c.* p.127.

importantes medios de comunicación social), se incrementó con la capitalización política de las reformas sociales aprobadas bajo su mandato. A esto se agregó la organización obrera creada por el Partido Comunista (partícipe en cierta medida del poder). El potencial político del entendimiento entre el populismo y el comunismo fue reforzado por el discernimiento teológico de Sanabria.

Se tambaleaba el viejo orden liberal, al tiempo que las reformas promovidas por el movimiento popular tomaban un curso y un impulso cuyo desenlace no agradaba ni a los representantes de los sectores medios (agrupados primero en el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, luego en el Partido Social Demócrata y finalmente en el Partido Liberación Nacional) ni a la oligarquía. La guerra civil se desencadenó en cuanto fue posible formar una alianza entre los activistas de las capas medias y los representantes de la oligarquía, lazo que tuvo la finalidad de desintegrar y excluir del poder a otra alianza: la del populismo calderonista y el movimiento popular guiado parcialmente por el Partido Vanguardia Popular y apoyado por una parte de la Iglesia.

9.6 La guerra civil: el enfrentamiento de dos reformismos y la derrota del movimiento popular

No es posible resumir aquí el desarrollo de las reformas sociales ni el de la guerra civil, pero podemos interpretar esos acontecimientos de acuerdo con los intereses de los actores sociales y, por ese medio, aproximarnos a la significación de lo realizado por las diversas tendencias eclesiales.

La década de 1940 y, particularmente, la guerra civil, no se entienden a partir de un diagrama según el cual se hayan alineado de un lado los defensores del *status* y, del otro los que intentaron un cambio. Al contrario de ese esquema simplificador, ocurrió el enfrentamiento de dos corrientes reformadoras para disputarse y aprovechar el espacio social y político abonado por el ausentismo liberal. Chocaron dos proyectos sociales para llenar el vacío de institucionalidad estatal dejado por la república liberal. La oligarquía y sus servidores consiguieron que ambos movimientos reformadores se anularan mutuamente.

¿Eran proyectos irreconciliables? En parte sí y en parte no. No se puede dar una respuesta absoluta. Se puede insistir en el carácter irreconciliable de ambos proyectos o en su carácter no antagónico. Muchos acontecimientos de la guerra civil, de sus antecedentes y secuelas se explican por el carácter no antagónico de los proyectos sociales ilógicamente enfrentados con las armas. Ahí está la clave de la corta duración del enfrentamiento bélico, del relativamente bajo costo de vidas, de que la reforma jurídico-social no haya sido abrogada, de la nacionalización bancaria realizada por quienes aparentemente defendían el *status*.

El proyecto de los activistas de las capas medias que finalmente formarían el Partido Liberación Nacional (PLN) podría haber llegado a en-

tenderse con el populismo calderonista (la prueba es que finalmente aceptó las reformas sociales aprobadas hasta entonces), pero no con la organización obrera conducida por el Partido Comunista. La organización de los movimientos populares, lo que ella significaba de posibilidades de lucha, era el primer objetivo a desintegrar. Ese fue el motivo de la guerra civil. Por parte de los socialdemócratas hubo una buena dosis de oportunismo, pues la existencia de partidos marxistas no impide el funcionamiento de una democracia, como lo demuestra la experiencia de varios países de Europa occidental y nuestra historia costarricense de los últimos veinte años.

En sentido estricto, sólo los intereses oligárquicos eran irreconciliables con los de los bandos enfrentados con las armas en la guerra civil. Pero este actor social que no supo armarse a tiempo a pesar de que sus intereses realmente estaban resultando perjudicados; participó en la guerra como por delegación y una vez finalizada la contienda se defendió usando la habilidad política y los medios de comunicación social. Supo maniobrar con habilidad. Primero separó del poder al pacto tripartita, para ello se alió con los activistas políticos de las capas medias. Alcanzado ese objetivo, pactó con el calderonismo para sabotear las metas de los representantes de los sectores medios, ya por entonces agrupados en el Partido Liberación Nacional (PLN).

Los dirigentes del PLN participaron conscientemente en la maniobra aunque su proyecto no podía conciliarse con el liberalismo de viejo cuño. Una vez desintegrado el pacto tripartita, tan esperanzador para el movimiento popular, a los triunfadores les estorbaba el vínculo que habían establecido por motivos puramente tácticos con la oligarquía. Por eso, concluídos los hechos bélicos, no se le entregó el poder de inmediato a Otilio Ulate, no se destruyó la obra reformadora de Calderón Guardia; se nacionalizó la banca, se impuso un tributo del 10% al capital. La oligarquía, sintiéndose traicionada, intentó el fallido golpe conocido como el Cardonazo, pero consiguió que el poder se le entregara a su representante Otilio Ulate. El principal triunfo de la oligarquía fue mantener el control de la Asamblea Constituyente de 1949, porque se aseguró así la inmovilidad, en los sustancial, del marco jurídico, instrumento que le permitirá torpedear el proyecto político del PLN (que por ese y otros motivos pierde fuerza renovadora conforme pasan los años) en tanto que la oligarquía recupera posiciones.

El gran perdedor fue el movimiento popular, cuyas organizaciones fueron desmanteladas e ilegalizadas, a la vez, perdieron vigencia los pactos laboriosamente trabajados con la Iglesia y el calderonismo.

CAPITULO 10

ELEMENTOS PARA UNA TEOLOGIA DEL MOVIMIENTO POPULAR

10.1 Sanabria teólogo

Trataremos de exponer el pensamiento del Arzobispo tomando lo medular de las oportunidades en que explicó los motivos de su respuesta a Manuel Mora.

Sanabria tiene presente en todo momento,

> las razones que en el pasado movieron a la autoridad eclesiástica a asumir la actitud, bien conocida, que asumió, con respecto al partido ya disuelto (1).

Considera que, respecto a los aspectos filosóficos del comunismo, cabe distinguir distintos planos:

> el fondo y la esencia de éste y lo que en última instancia lo hace condenable como es sabido, es el materialismo histórico absoluto, como si dijéramos el ateísmo científico, ya que no pocos de sus postulados sociales son justos de toda justicia (2).

En el terreno de las ideas esa distinción es de suyo interesante. En el segundo paso de su método, Sanabria se abstiene de condenar a seres humanos en nombre de sistemas doctrinales. Antes de emitir un juicio deben examinarse los movimientos políticos y las personas concretas. No basta con que un grupo de personas profese un conjunto de ideas que sobre las cuales la Iglesia mantiene graves reservas o condenas explícitas. En el caso del Partido Comunista de Costa Rica, ese sería un aspecto de los hechos, pero no el único ni el más importante. Existen otras facetas que no deben ignorarse:

> los anhelos y tendencias de aquella agrupación y los de personeros de la Iglesia, coincidían parcialmente al menos en más de un aspecto (3).

1. Respuesta a Manuel Mora, en M. PICADO. *La palabra social de los obispos costarricenses.*, p. 84.
2. "Al Venerable Clero". En M. PICADO *O.c.* p. 124.
3. *Ib..* p. 124

En el tercer paso, Sanabria examina lo que propone y realiza el comunismo costarricense. Invierte el orden usual, consistente en realzar las posiciones filosóficas incompatibles con la doctrina católica e ignorar adrede las metas y propósitos de unas personas determinadas. Como historiador, el Arzobispo sabe enfocar históricamente la aparición del Partido Comunista de Costa Rica, perspectiva que le permite una apreciación contextualizada:

> Hace algunos años apareció una agrupación política que era al mismo tiempo una agrupación de las que suelen llamar ideológica, y una agrupación de contenido social, que con diversos nombres se empeñó en despertar el interés de los trabajadores por la vindicación de sus derechos y por el mejoramiento de sus condiciones de vida. Dicha agrupación adoptó finalmente, como nombre oficial, una palabra que en sí contiene y expresa todo un sistema de doctrina muchas veces condenado por la Iglesia. Se presentaba pues, por primera vez, y con caracteres graves, un problema teológico a la conciencia católica, en relación con una cuestión de orden social y político. Adherirse a la agrupación equivalía virtualmente a apostatar de la fe. Ni podían aceptarse como valederas las excusas de quienes, habiéndose adherido al partido, declaraban que no era su intención adherirse a la doctrina condenada en el nombre sino simplemente al partido con independencia de la doctrina (4).

Aunque no acepta la posibilidad de pertenecer al Partido Comunista para buscar fines prácticos con independencia de la doctrina, el Arzobispo sabe perfectamente que en el origen histórico del comunismo costarricense habían intervenido diversos movimientos que luchaban por el mejoramiento de la vida de los trabajadores. Sin duda, Sanabria conocía de cerca estos intentos (fue contemporáneo de ellos) que, poco a poco, habían forjado lo que en capítulos anteriores llamamos el "programa del movimiento popular".

Desde el momento de su fundación, el Partido Comunista tomó ese nombre y fue conocido como tal (5). Por eso, cuando Sanabria habla de "una agrupación de contenido social, que con diversos nombres se empeñó en despertar el interés de los trabajadores, que adoptó finalmente como nombre oficial (el de comunista)" (6), se refiere a lo que puede denominarse la prehistoria del Partido Comunista de Costa Rica. Gracias a ese análisis histórico, el Arzobispo está consciente de que una condena suya al Partido Comunista equivaldría a condenar al movimiento popular, lo que sería un grave error. Empero, susbiste el problema de que la palabra "comunista", en sí contiene y expresa todo un sistema de doctrina muchas veces condenado por la Iglesia.

En estricta justicia no podía ignorarse la contribución del Partido Comunista, incluso en la promulgación de las leyes sociales:

4. *Ib.*. p. 123.
5. V. DE LA CRUZ. *Las luchas sociales...* pp. 239-249.
6. "Al Venerable Clero..." Texto en M. PICADO. *O.c.*. p. 123.

> Esta cuestión social, se hizo más evidente con la aparición del nuevo partido. No se la podía ignorar por más tiempo. Siempre hemos sostenido aquello que afirma el dicho popular. Dios escribe recto con líneas torcidas. De aquellos males, resultaron estos bienes. Se puso mano a la obra de legislar, en forma integral, sobre materias sociales (7).

El Arzobispo, desde su oficio de Pastor, era muy sensible a la necesidad del pueblo de contar con un movimiento genuinamente popular, incluso uno o varios partidos políticos capaces de defender sus intereses. En Costa Rica, esta función vino a desempeñarla, al menos parcialmente, el Partido Comunista. Los ciudadanos carecían de otra alternativa:

> No había a mano, ni tampoco las hay ahora, otras agrupaciones políticas de estricto contenido social, definido, absoluto, franco, y desinteresado, al cual pudieran adherirse los trabajadores que quisieran mejorar sus condiciones de vida mediante los recursos ordinarios de la política, y así no habrán faltado quienes, ilusionados con las perspectivas sociales y económicas predicadas por el nuevo partido, creyera que el fin santificaría los medios (8).

Sanabria insiste en distinguir entre la práctica concreta de los hombres y las doctrinas bajo las que se amparan:

> Inclusive se ha llegado a suponer que el Arzobispo ataba las manos a los sacerdotes para que atacaran al comunismo. Esto en parte es verdad. Si bajo el nombre de comunismo queremos entender, no un conjunto de doctrinas erróneas sino simplemente un conjunto de hombres equivocados la suposición es verdadera (...) si el sacerdote dejara de ser teólogo para convertirse en político, se colocaría fuera de su propia jurisdicción y su palabra carecería de autoridad. Séanos lícito intercalar en este lugar aquella palabra de San Pablo: Como quiera que caminando en carne, no militamos según la carne. El predicador camina, es verdad, en carne, pero no debe militar en carne (9).

Era necesario reconocer la legitimidad de los anhelos populares expresados por motivos históricos en el Partido Comunista, que apartara obstáculos para que los católicos se integraran al movimiento popular, sin que esta participación equivaliera a aprobar la doctrina marxista. Este acuerdo político también tiene su sentido teológico. Se trata de "caminar en carne" (luchar junto con el pueblo), "pero sin militar en la carne" (sin aceptar una visión filosófica totalmente intrahistórica).

7. *Ib*.. p. 126. En contraste con el pensamiento de Sanabria, algunos de los que escriben sobre él buscan la manera de negar a los comunistas todo mérito en en el logro de las reformas sociales.
8. *Ib*.. pp. 123-124.
9. *Ib*.. p. 128

10.2 Que la religión del pueblo no se utilice contra el pueblo

La nitidez con que el Arzobispo ve la necesidad que tenía el pueblo de contar con un partido popular, no lo lleva a bendecir al Partido Comunista, pero tampoco bendice la utilización de la fe del pueblo contra los intereses del pueblo.

> En más de una ocasión ha sucedido entre nosotros que, con motivo de las contiendas políticas las personas interesadas en ella hayan sacado a relucir para ciertos efectos y determinados fines particulares, no pocos problemas teológicos, como si dijéramos de conciencia, conexos con las susodichas cuestiones políticas. El procedimiento, como tal, no parece laudable (...) Una de las peores culpas de que pueden hacerse responsables los católicos en política, consiste en comprometer a Cristo en las cuestiones políticas y declararlo adherido formalmente a un partido determinado y opuesto a otro, o a otros partidos igualmente determinados (10).

Con análoga severidad juzga el Arzobispo la tendencia a reducir la misión de la Iglesia al asistencialismo y a la prédica de resignación.

> Se pensó que la única misión de la Iglesia en estas materias era predicar la conformidad a los pobres, o bien recomendar tan solo el cumplimiento de los deberes de la caridad, a los que buenamente quisieran cumplirlos. La doctrina católica, sin embargo, ha enseñado siempre, que en la solución de la cuestión social han de entrar la justicia y la caridad, y precisamente en ese orden enunciado, y que justicia sin caridad es injusticia, y caridad sin justicia es egoísmo (11).

El anticomunismo es calificado con dureza porque utiliza hipócritamente la fe del pueblo:

> Muchos círculos de personas, para mí muy respetables, temían al comunismo no por lo que éste hiciera o dejara de hacer, dijera o dejara de decir, contra la religión y la Iglesia, sino porque pudiera significar un peligro para sus intereses, quizás no siempre legítimos. Esa era para ellos, lo esencial del comunismo. Y hasta habrán pensado que León XIII y Pío XI fueron comunistas, que el Arzobispo de San José es comunista, que el Presidente de Costa Rica es comunista. De modo que si el comunismo no dijera ni hiciera aquello que hemos dicho, en contra de los intereses de aquellos círculos de personas, sino que solamente atacara la Religión y la Iglesia, ese comunismo sería para ellos cosa bien inocua, como inocuo les ha parecido el liberalismo que en el orden religioso ha sostenido y sostiene tesis que en substancia allá se van con

10. *Ib*.. p. 122
11. *Ib*., p. 125.

las del comunismo propiamente tal en cuanto dice relación con la Iglesia y con la Religión (12).

Perniciosamente el anticomunismo, al explotar la religión del pueblo para sus fines, separa a la Iglesia del pueblo, sirviéndose de principios filosóficos del marxismo opuestos a la fe cristiana. Esta posición es hipócrita, cuando se adopta desde

...determinado sistema, de que la Iglesia y el sacerdote se mantengan recluidos en la sacristía. Es una doctrina totalitaria como la que más, que no admite, cuando de la Iglesia y de la religión se trata, otras ideas que las suyas propias (13).

Para ser fiel al pueblo, la Iglesia está en la obligación de condenar con igual frecuencia y energía el materialismo de la clase dirigente y acomodada (el positivismo radical de algunos liberales) y el materialismo profesado por los comunistas. Como esto históricamente no había sido así,

...no le era fácil entender (al pueblo) por qué se emprendía una campaña tan sistemática contra los representantes de una forma de ateísmo o materialismo histórico, y no se hacía lo mismo, o no parecía hacerse lo mismo con los representantes del otro materialismo. Y no faltaron quienes se esforzaran por convencerse de que todo era simple cuestión de oportunismo político, o bien, fruto de una presunta alianza tradicional de la Iglesia con el capitalismo para esclavizar al trabajador (14).

10.3 El desbloqueo ideológico, un servicio de la Iglesia a los pobres

Desde la óptica de Mons. Sanabria, la Iglesia necesita desembarazarse de las ideologías, sobre todo de la dominante —en este caso, la capitalista— para ser ella misma y acercarse al pueblo. Le corresponde abrir espacios en el campo ideológico para brindar oportunidades sociales y políticas a los urgentes reclamos del pueblo. Por eso le parece tan grave el juego ideológico que manipula la religión del pueblo pues introduce ia separación entre la Iglesia y el pueblo. El pacto con Vanguardia Popular procuraba también acortar esta brecha.

Otra ventaja ha sacado la Iglesia. Y ventaja enorme. Por la oposición de principios que existía en la situación anterior, el ambiente era propicio para que incubaran en el Partido disuelto los sectarismos de que nos hablaba el Sr. Mora en su discurso, y de los que dijo que los desarraigaría en los suyos. La gente que estaba con el antiguo partido, por una u otra razón, se envenenaba contra la Iglesia. Y la base de la Iglesia es el pueblo.

12. "Declaraciones a la Tribuna", 20 de junio de 1943. En M. PICADO, *O.c.* p. 92.
13. *Ib..* p. 94
14. "Al Venerable Clero...", en M. PICADO. *O.c.*, p. 124.

Ha sido enviada a los pobres, vive de los pobres. En adelante no habrá dos enemigos que disputan frente a frente sino dos personas que discuten en ambiente de armonía lo que en realidad convenga al verdadero y legítimo interés económico y social de la nación. Eso se ha alcanzado (15).

10.4 La opción preferencial por los pobres

Con este tema entramos en la eclesiología de Monseñor Sanabria, la cual vincula la misión trascendente de la Iglesia con la opción por los pobres.

Hoy día en las diversas naciones, los varios sistemas políticos, económicos y sociales, suelen distinguirse entre sí por determinadas posiciones especiales que diríamos, que así como pueden significar mucho, puede que no signifiquen tanto como parece. La Iglesia, cuya doctrina es trascendente, rehusa vincular sus principios a las estrecheces de espacios ideológicos inventados por los hombres para diferenciar no tanto las ideas mismas cuanto los matices y tonalidades pasionales con que los hombres suelen consagrarse a la defensa de sus propios criterios. De aquí que siempre será cierto aquello que hace poco decíamos en la Convención de la Central Sindical *Rerum Novarum*: "La Iglesia está fuera y por encima del centro, de la izquierda, de la derecha, de la izquierda de la derecha y de la derecha de la izquierda (16).

La frase completa pronunciada en aquella ocasión terminaba así: "La Iglesia no tiene más orientación que esta: *sursum*, hacia arriba". Nótese la forma como relaciona la trascendencia con la temporalidad. No formula planteamiento dual alguno. La irrupción de lo trascendente en el interior de las luchas sociales tiene el efecto —según Sanabria— de abrir espacios para el ser humano en medio de las estrecheces ideológicas. ¡Oportuno mensaje para esta época de recrudecimiento de la guerra fría! La misión de la Iglesia no es ni la neutralidad ni la practica del centrismo político. El "hacia arriba" de la Iglesia no equivale a espiritualización sino a compromiso des-ideologizado con el pobre:

Coloquémonos en un plano superior, en el plano nuestro, en el de la Iglesia. Ni del lado de los pobres ni del lado de los ricos. Siempre del lado de la justicia y de la caridad. Y como la justicia suele estar con más frecuencia del lado de los pobres, no rehusemos estar, con esa misma frecuencia del lado de los mismos pobres. Esa es nuestra misión. *"Evangelizare pauperibus. Esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes"* Evangelizar a los pobres. A los pobres los llenó de bienes, y a los ricos los despidió vacíos (17).

15. "Declaraciones a la Tribuna", en M. PICADO *O.c.*., p. 93.
16. "Al venerable Clero..., en M, PICADO, *Op. cit.* pp. 120-121.
17. *Ib.* p. 132-133. Citas latinas de Lc. 4, 18b y Lc. 1, 53

Según Mons. Sanabria, evangelizar a los pobres significa en este contexto optar por el movimiento popular en las luchas sociales. Estamos ante una de las escasas oportunidades en que el historiador puede observar cómo la Iglesia se independiza de las condiciones sociales que normalmente la atan.

En una nota de agradecimiento al *Mensaje de saludo y adhesión* de su clero, formula literalmente, de nuevo, la opción de la Iglesia por los pobres. "Hijos del Pueblo, y enviados a evangelizar a los pobres, habéis querido hacer sacerdotal ostentación de la gravísima responsabilidad que sobre vosotros pesa" (18). En esa emocionada respuesta, el Arzobispo, consciente de las también gravísimas y arriesgadas decisiones que tomó, agradece la solidaridad de su clero con palabras de la Escritura: "Bienaventurados vosotros que no habéis sido escandalizados por mí" (Luc. 7,23). "Abundaron las aflicciones de Cristo en nosotros, pero así también por Cristo abunda ahora nuestra consolación. (2 Cor. 1,5)" (19).

10.5 Hacia un marxismo sin dogmas

En el pensamiento de Sanabria, los conflictos de conciencia de los católicos que solicitaran ingresar al Partido Vanguardia Popular quedaban resueltos, siquiera mínimamente, por el contenido del Programa (20). Correspondería al empeño de los católicos que llegaran a militar en la nueva agrupación, con libertad no coaccionada, garantizar ese mínimo de condiciones (21). El movimiento popular en conjunto resultaba fortalecido por el posible ingreso de nuevos militantes y por la paz de conciencia que ganarían muchos de los antiguos miembros del Partido Comunista disuelto, que nunca habían renunciado a la fe. Los católicos no encontrarían problemas entre su fe y la nueva militancia. Se arrebataba a la reacción su mejor instrumento ideológico. Ello era de vida o muerte en medio de una histérica campaña anticomunista.

También se había fortificado el movimiento popular por cuanto Vanguardia Popular, como institución, relegó ciertos planteamientos dogmáticos e impopulares, portadores de la división del movimiento popular.

> Es evidente que si la agrupación sustentara principios y doctrinas contrarios a la doctrina católica sobre todo a una tan fundamental como es la creencia en Dios, autor del Universo, ningún católico podría adherirse a ella, ni militar en cualquier forma en ella, sin compromiso gravísimo de conciencia. Y en tal supuesto, el católico que hubiese dado

18. Texto en M. PICADO *O.c.*.p. 102.
19. *Ib.*
20. Véase "Respuesta a don Manuel Mora", en M. PICADO. *O.c.*., p. 84.
21. *Ib.* p. 85.

adhesión a la agrupación, antes o después de la contestación teológica del Arzobispo, estará en la obligación gravísima, de retirarse de ella (22).

El tono condicionador, de advertencia, del Arzobispo no debe ocultar lo que sus palabras encierran de audaz. Con respecto al tono, recuérdese que se está dirigiendo a un clero conservador desde siempre.

La actitud dialogal de Mons. Sanabria, junto con la madurez política de Manuel Mora, había conseguido que se despojara a una organización del movimiento popular de ciertos postulados metafísicos impopulares. Se había comprendido que iba contra los intereses del pueblo el empeño por sustituir o denigrar, mediante conceptos ateos, la representación del mundo, de la humanidad y de la historia, de contenido fundamentalmente religioso, arraigada en la población. La sola mención del ateísmo despierta en el elemento popular una reacción negativa por ser un intento de privarlo de parte de sus valores, de desvalorizarlo. La disociación entre ateísmo y progreso social es un gran servicio al movimiento popular.

Si la agrupación no profesara los principios del comunismo ateo y marxista, no habría conflicto teológico (...) y los católicos podrían adherirse a ella, en la misma forma que pueden hacerlo a los demás grupos políticos, ya que esta sería una simple cuestión de preferencias políticas no subordinadas de suyo a determinadas exigencias de la conciencia (23).

No sólo con respecto al ateísmo, sino también en cuanto a la filosofía social se había logrado robustecer al movimiento popular frente a los ataques ideológicos de la derecha. El texto siguiente puede sorprender, pero encierra una gran dosis de realismo.

El Partido Vanguardia Popular declara que apoya la política social del Presidente, basada en las encíclicas papales, y declara que esa política encuadra sin contradicciones en los planes del partido para la organización económico-social del país (24).

El diálogo del Arzobispo con los dirigentes del movimiento popular les permitió una comprensión más clara de sus tareas históricas a fin de asumir mejor la responsabilidad de ser la vanguardia del pueblo. En lugar de oponerse a algunos de los valores básicos del pueblo, debían guiarlo para obtener metas de liberación. Según Mons. Sanabria, Manuel Mora había declarado que el nuevo partido,

...ni pretende imponer la dictadura del proletariado (...) ni es enemigo de la propiedad, ni promueve la lucha de clases, ni persigue la religión, la

22. "Al Venerable clero...", en M. PICADO. *O.c.*, p. 129.
23. *Ib.*
24. *Ib.*, p. 130.

Iglesia ni la familia, antes bien, proclama enfáticamente en ese manifiesto de presentación que respeta los sentimientos del pueblo, que es un partido auténticamente costarricense (25).

Las posibilidades del movimiento popular, después del acuerdo entre Sanabria y Mora, eran realmente prometedoras. No olvidemos que estaba en el poder un gobierno promotor de reformas. Se había logrado abatir momentáneamente los fantasmas del anticomunismo, siempre inmovilizadores de la transformación social. Incluso en el Departamento de Estado de los Estados Unidos se había abierto camino la percepción, sostenida por el Embajador Johnson contra el criterio de la Sección de Inteligencia, de que

> ...Vanguardia Popular dependía únicamente de apoyo local, que estaba más interesado en reformas domésticas, y que tenía poco interés en el comunismo internacional. El Embajador también indicó que si Vanguardia era un partido comunista, éste era de tipo latinoamericano y costarricense, y su atractivo para el electorado se debía a que era el único partido con un programa definido para mejorar las condiciones del trabajador constarricense. Además, opinó el Embajador, era de "conocimiento general" que este partido carecía de una característica específica de los partidos comunistas: una masa de seguidores bien disciplinados y dispuesta a seguir la línea comunista con pocas reservas". Este era el punto de vista prevalenciente en el Departamento de Estado en una fecha muy cercana al estallido de la guerra civil, el 9 de enero de 1947 (26).

La creación de la Central Sindical Rerum Novarum era un paso más en esa dirección de fortalecer el ambiente propicio para la aceptación nacional e internacional de las reformas sociales. El sindicalismo católico, en el planteamiento de Sanabria, no venía a combatir al sindicalismo de Vanguardia Popular. "La Rerum Novarum no milita en el número de los ANTI sino de los PRO" (27). Su finalidad no era el anticomunismo, sino facilitar la libertad sindical (28).

No obstante, como veremos en el próximo capítulo, esta central sindical sufrió una desviación con respecto a la orientación original de nefastas consecuencias para el movimiento popular.

25. "Declaraciones a la Tribuna", en M. PICADO. *O.c.*, p. 91.
26. J. SCHIFTER. *Costa Rica 1948: Análisis de documentos confidenciales del Departamento de Estado*, pp. 130 s.
27. "Discurso en la Convención de la Confederación Costarricense del Trabajo Rerum Novarum, 1o de mayo de 1945", en M. PICADO. *O.c.*, p. 111.
28. *Ib.*. p. 108.

10.6 Mons. Sanabria, memoria peligrosa de la Iglesia costarricense

De no haber mediado la guerra fría y la guerra civil, el pacto entre el Partido Republicano, el Vanguardia Popular y la jerarquía eclesiástica hubiera producido los mejores frutos. La obra y el pensamiento social de Sanabria fueron echados por la borda por sus sucesores inmediatos. Se le evoca con alguna frecuencia, pero no para recordar sus posiciones más avanzadas. Muy pocos quieren acordarse de ellas, sean clérigos o laicos practicantes.

Bien se puede decir que se ha procurado abortar la herencia de Sanabria (29) pero su impronta en la Iglesia y en el pueblo costarricense es demasiado profunda como para ignorarla definitivamente. Es la memoria peligrosa de nuestra Iglesia. Se la teme y se la esconde, pero encierra el futuro. Ante la irremediable quiebra del Estado Benefactor, la renovación del movimiento popular y la consiguiente crisis de la cristiandad reformista, veremos al Arzobispo levantarse de su tumba en San Rafael de Oreamuno, sonreír con su maliciosa cara de indio e inspirar las opciones más apegadas al Evangelio.

10.7 La libertad de los hijos de Dios

El tema teológico de la cooperación de los no cristianos en la obra de Dios no está explícitamente desarrollado en los escritos de Mons. Sanabria (como en ninguno de los teólogos de su época), pero es un supuesto de su pensamiento. Conviene citar el Concilio Vaticano II para comprender a fondo la mentalidad del Arzobispo y observar cómo se adelantó a su tiempo:

> La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo (30).

Como se aprecia en los textos del Concilio Vaticano II y en el movimiento teológico actual, la Iglesia está llamada a dialogar con todos los hombres de buena voluntad y empeñarse con ellos en la construcción de un mundo mejor. Ahora bien, una de las notas distintivas de la Iglesia Católica costarricense, según lo indica la historia, es la actitud de acercamiento entre algunas autoridades eclesiásticas y algunos líderes de los

29. Tema del trabajo de J. SOLIS. *La herencia de Sanabria, análisis político de la Iglesia costarricense*
30. Concilio Vaticano II. "Constitución "Gaudium et Spes" n. 21 Véase también el n. 22.

movimientos populares. Incluso en las ocasiones en que este acercamiento no fue posible, ha habido una valoración positiva de las tesis cristianas sobre la convivencia social y al menos una ausencia de anticlericalismo y de militancia atea. No es que esté del todo ausente, pero el anticlericalismo, en la historia costarricense, es más una característica de los liberales del "Olimpo" que de los movimientos populares, y el ateísmo no ha logrado imponerse en los líderes medios de los movimientos populares, mucho menos en la base. El ateísmo es una nota de algunos dirigentes de partidos de izquierda y de intelectuales muchas veces despreocupados de lo social. Las ocasiones en que se ha producido el diálogo, el acercamiento entre las autoridades eclesiásticas y los líderes populares, o entre éstos y los cristianos, marcan nuestra historia de Iglesia, constituyen la genuina y original tradición católica costarricense. Es notable que esos acontecimientos se hayan producido pese a la insidia de la ideología liberal, siempre interesada en separar a la Iglesia del pueblo. Ello ha supuesto una enorme dosis de libertad, de la libertad de los hijos de Dios.

Mons. Thiel es el primer teórico del antiliberalismo, superándolo ampliamente con su análisis económico y sus propuestas de ética social. En alguna medida influenciado por el pensamiento del Obispo, Félix Arcadio Montero, demócrata radical y precursor del socialismo costarricense, se aleja de las posturas anticlericales y propone la ética critiana como marco de referencia. Ya en este siglo, corresponde a un profundo creyente, Jorge Volio, dirigir la lucha por las reformas sociales por unos cuantos años y para ello se entiende con obreros que atravesaban una etapa anarcosindical. Esa tendencia de acercamiento entre cristianos y movimientos populares culmina con el magistral discernimiento que hace Mons. Sanabria acerca del comunismo costarricense cuyos resultados teóricos y prácticos hemos procurado exponer. Cuatro importantes acontecimientos —no los únicos— de claro signo teológico, en poco más de medio siglo! Los pastores y los fieles de nuestra Iglesia cuentan con esos antecedentes para afrontar los difíciles desafíos del porvenir.



CAPITULO 11

LA DESTRUCCION DEL APORTE DE SANABRIA Y LA DERROTA DEL MOVIMIENTO POPULAR

La creatividad teológica y política de Mons. Sanabria con respecto al movimiento popular ha sido frecuentemente puesta en entredicho. Algunos de sus críticos no se percatan de que la derrota del movimiento popular fue a la vez la derrota de la obra del Arzobispo. Fue marginado su aporte teológico-pastoral para fortalecer las aspiraciones populares. Una interpretación correcta comienza por otorgar la importancia debida al hecho central de la década de los cuarenta: la guerra civil de 1948. Por ese motivo, es necesario explicar los errores cometidos por los integrantes del movimiento popular, las tendencias que surgieron en ellos, y otros factores que dieron al traste con la integración del movimiento popular tal como la había ideado Mons. Sanabria.

El pacto entre Mons Sanabria, Rafael A. Calderón Guardia y Manuel Mora tuvo como clima propicio la II Guerra Mundial que unió a los Estados Unidos y a la Unión Soviética contra un enemigo común, las potencias del Eje: Alemania, Japón e Italia. Esta alianza transitoria aminoró la virulencia del anticomunismo. Aniquilado militarmente el Eje, los Estados Unidos y la Unión Soviética se encontraron como las superpotencias de la época actual, poseedoras de filosofías de la vida y de sistemas económicos antagónicos. Nuevamente, el anticomunismo se convirtió en el hecho político dominante cuya influencia se extiende a todos los aspectos y niveles de la vida nacional, sin excluir el ámbito religioso. Entre esos flujos y reflujos, prácticamente incontrolables para nuestro pueblo, han debido actuar los movimientos populares.

11.1 La destrucción por parte del calderonismo

Todos los investigadores de la década de los gobiernos calderonistas (el del Doctor Calderón Guardia y el de Teodoro Picado) aportan pruebas y testimonios sobre la corrupción administrativa. Es indiscutible que existió corrupción. Se argumenta a veces que fue exagerada maliciosamente para efectos de propoganda contra un gobierno que realizaba reformas sociales. Las dos afirmaciones son ciertas. La venalidad del calderonismo estorbó e hizo más riesgosa la posición de sus aliados, Mons. Sanabria y Manuel Mora.

Más grave aún el hecho de los fraudes electorales, en cuya existencia convergen los estudiosos del período, quienes difieren únicamente acerca de la valoración de uno u otro detalle. La ansiedad de la élite calderonista por mantenerse en el poder era motivo de comentarios de diplomáticos extranjeros en una fecha tan temprana como 1942. El Ministro norteamericano consideraba que el Presidente Calderón "tiene la intención de tomar las medidas, a la fuerza si es necesario, para evitar las próximas elecciones y convertirse en virtual dictador" (1).

De nada vale argumentar que los fraudes eran una práctica "normal" de los gobiernos de la época. Los dirigentes calderonistas no captaron que el pueblo luchaba —simultáneamente— por reformas sociales y pureza electoral. Lo primero no soslayaba la necesidad de lo segundo. Mucho menos se podía justificar el fraude con las reformas sociales. El irrespeto al sufragio se constituyó en el mayor peligro que amenazó las reformas sociales.

La actitud de Mons. Sanabria constrastaba con la de los calderonistas y comunistas en lo relativo a las luchas electorales. Se vio precisado a decretar la excomunión contra "un numeroso grupo de personas pertenecientes al (...) Partido Republicano Nacional", debido a que un ciudadano opuesto al calderonismo fue alcanzado por las balas cuando intentaba refugiarse en el templo parroquial de San Joaquín de Flores (2), y después tuvo que protestar contra quienes se excedieron en la propaganda de ese gesto, utilizándolo políticamente (3).

En previsión exacta de lo que estaba próximo a suceder, el Arzobispo convocó el 10 de febrero a una junta de notables, la cual declaró la obligación del Gobierno de reconocer el resultado de las elecciones (4). Consumada por el Congreso la anulación de la victoria de Otilio Ulate (1 de marzo), nuevamente Mons. Sanabria propuso una fórmula de arreglo a los representantes de los Partidos Republicano y Unión Nacional (5). Su voz fue desoída y el 10 de marzo estaba en marcha el levantamiento armado de José Figueres.

Al no admitir la victoria electoral de sus opositores, la élite calderonista infligió una herida mortal al aporte teológico-pastoral concebido por Sanabria para unificar al movimiento popular, referido en el capítulo X.

Calderón Guardia efectuó dos *invasiones al territorio costarricense*, la primera a finales de 1948, la segunda en enero de 1955, ambas desde Nicaragua y con el apoyo de Anastasio Somoza García. Las invasiones desvincularon a Calderón Guardia del movimiento popular. Figueres supo aprovechar ambas intentonas para justificarse en el poder. Unicamente los

1. J. SCHIFTER. *Costa Rica 1948: Análisis de documentos confidenciales del Departamento de Estado*. San José: EDUCA, p. 104.
2. R. BLANCO. *Monseñor Sanabria*, p. 136.
3.*Ib*., p. 137.
4.*Ib*., p. 138.
5.*Ib*., p. 140.

seguidores incondicionales del Doctor lo acompañaron y disculparon, el resto no pudo ver otra cosa en él que desamor a la Patria. El calderonismo nunca se repuso de esos errores.

La auto-separación definitiva entre el calderonismo y el movimiento popular se produjo cuando la élite del partido de las reformas sociales pactó con el sector ulatista, (Partido Unión Nacional), representante de los intereses de la oligarquía. La parte calderonista por el odio al figuerismo. Por la otra, el interés de contrarrestar las innovaciones estatales y sociales impulsadas por Liberación Nacional. Esos pactos permitieron al calderonismo ganar las elecciones de 1958 (Mario Echandi), 1966 (José Joaquín Trejos), 1978 (Rodrigo Carazo). En ningún caso un genuino calderonista, continuador de las reformas sociales. El precio de estos pactos electorales ha sido la pérdida de la identidad política reformista que otrora ostentó el calderonismo.

11.2 La destrucción por parte de la vanguardia del movimiento popular

Valorar adecuadamente la guerra civil de 1948 implica una consideración acerca de *la importancia creciente que estaba adquiriendo el movimiento popular*, proceso interrumpido abruptamente por el autodenominado Ejército de Liberación Nacional.

> Las clases obreras, en 1943, obtendrían un Código de Trabajo que tenía mucho a su favor. La repercusión de éste fue de tal magnitud que después de los dos primeros años de su promulgación, 125 sindicatos nuevos se adhirieron a la recientemente fundada Confederación de Trabajadores de Costa Rica (C.T.C.R.) (6).

La alianza no debilitó al movimiento popular ni al Partido Vanguardia Popular. Sucedió precisamente lo opuesto. Además de fortalecer al sindicalismo, Vanguardia Popular pudo elegir ocho diputados de un Congreso de 54 y obtener más del 15 % de los votos en las elecciones de 1948 (7). Este éxito permite comprender por qué Vanguardia Popular cometió el

6. J. SCHIFTER. *Las alianzas conflictivas*, p. 34.
7. *Ibiden*, p. 45. Otras pruebas de que la alianza fortaleció al movimiento popular se encuentran en J. BACKER. *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica*, p.108. A la vista de estos hechos aparecen imprecisas las siguientes consideraciones de G. BLANCO. *Iglesia Católica costarricense y pastoral social*, p. 88: "La alternativa de vinculación de la Iglesia en el mundo popular tiende a sustituir las organizaciones propias de los trabajadores por organizaciones confesionales". Tampoco se concilia con la intención del pacto entre Mons. Sanabria y Manuel Mora la gratuita observación de que se esperaba que los sindicalistas de la CCTRN fueran apolíticos y religiosos, en tanto los de la confederación comunista políticos y a-religiosos.

error más serio de su historia. La alianza con el calderonismo les resultaba tan beneficiosa que no supieron romperla a tiempo. Manuel Mora manifestó en un discurso del 5 de mayo de 1947:

> El Gobierno que preside don Teodoro Picado sigue siendo para nosotros, a pesar de todas sus debilidades, un Gobierno sustancialmente progresista y aliado de la clase trabajadora. Este Gobierno ha respetado las Garantías Sociales, ha mantenido y publicado el Código de Trabajo, ha dado un Código Electoral moderno, ha promulgado leyes de ordenación hacendaria que aunque se están cumpliendo parcialmente, significan un avance en la vida del país; ha dado su apoyo ilimitado a la institución de los seguros sociales, ha establecido el impuesto de la renta, y ha dado apoyo al movimiento sindical... Por otra parte el Gobierno está lleno de corruptelas. Hay desorden en la administración pública, hay despilfarros, hay robos de los dineros del pueblo; hay además alcahuetería para los especuladores... Conforme el Gobierno se desprestigie en la conciencia de las masas, las conquistas sociales correrán mayor peligro (8).

Vanguardia Popular tenía motivos políticos para continuar apoyando al gobierno de Picado: un gobierno sustancialmente progresista y aliado de la clase trabajadora. A cuenta de eso, menospreció los valores éticos: un Gobierno lleno de corruptelas. La situación se volvió sumamente difícil al ser desconocidas las elecciones ganadas por Otilio Ulate. "Ellos (los dirigentes de Vanguardia Popular) se opusieron en principio al desconocimiento de las elecciones, pero terminaron por ceder ante la presión de las masas calderonistas y la insistencia de sus alidados" (9). Los motivos de conveniencia política se sobrepusieron a los de la ética. El resultado, aún desde el punto de vista exclusivamente político, fue un desastre; se obligó al pueblo a escoger entre dos valores que en sí mismos no tienen nada de irreconciliables. El ejercicio de la democracia, expresado en sufragios, contrapuesto al progreso social. El pueblo fue dividido y se derramó sangre de hermanos para luchar por valores presentados como incompatibles. Los perdedores: el pueblo y el movimiento popular. Primer ganador: el movimiento pequeño burgués que ganó la guerra, posteriormente denominado Partido Liberación Nacional. Segundo ganador: la oligarquía que logró desarticular al movimiento popular. Una lección: la ética es elemento sustancial para tratar con el pueblo. Una esperanza: que hayan aprendido la lección.

Parece que en los acuerdos para poner fin a la guerra civil, sólo los comunistas demandaron respeto por las garantías sociales (10). En todo

8. F. GAMBOA. *Costa Rica. Ensayo histórico*. p. 130. Esa larga cita resume la percepción que tuvo, de aquel momento, el comunismo costarricense.
9. *Ib.*, p. 134.
10. J. FIGUERES. *El espíritu del 48*. San José: ECR, 1987, pp. 255 y 273.

caso, la importancia del hecho se relativiza porque en las tiendas figueristas no hubo intención de derogarlas.

11.3 La destrucción por parte de un sector de la Iglesia

La creación de la Central Costarricense de Trabajadores Rerum Novarum (CCTRN) puede ser deficientemente interpretada como un intento de dividir al sindicalismo y debilitar al movimiento popular. Si la Iglesia fuera un bloque monolítico (como aparenta serlo para quienes no la conocen de cerca) nada tendríamos que oponer. Por eso es de suma importancia captar las orientaciones eclesiales al escribir la historia de las relaciones entre la Iglesia, el Estado y el movimiento popular, para saber qué ocurrió en realidad y qué puede esperar el movimiento popular.

El principal argumento para interpretar la creación de la Rerum Novarum como un intento divisionista es que, realmente, el sindicalismo católico terminó como enemigo del sindicalismo comunista y en ese sentido fraccionó al movimiento popular. En la visión de Sanabria, el sindicato católico no tenía el propósito de dividir al sindicalismo, por eso no fue presentado como una alternativa enemiga del comunista. Ese peligro fue visto en el origen mismo de la CCTRN, se trató de conjurarlo (11). Sin embargo, el empeño eclesiástico por formar un sindicalismo católico muestra el interés de la jerarquía en romper el monopolio comunista en las organizaciones de trabajadores. Simultáneamente, la voluntad de no dividir al movimiento popular se nota en la autorización concedida a los católicos para militar en los sindicatos de Vanguardia Popular. En contrapartida, Vanguardia Popular admitiría la formación de una alternativa sindical. Este parece haber sido el finiquito del acuerdo entre Mons. Sanabria y Manuel Mora. *Pluralismo no equivale a división.* En un país donde las capas medias y altas descargan sobre las organizaciones de trabajadores toda clase de sospechas no era poca cosa que la Iglesia descendiera a la arena de la lucha laboral, que pasara de los buenos deseos en sermones y escritos a la labor organizativa. Naturalmente era una operación arriesgada. Su éxito sólo podía fundamentarse en la indeclinable vocación popular de los dirigentes católicos, pero éstos, provenientes de la clase media, pequeño burgueses, no dieron la talla. El error que cabe atribuírle a Mons. Sanabria es el de haber supuesto, en sus colaboradores, el celo que a él lo devoraba por la causa de los trabajadores más sencillos.

La historia de la *Central Costarricense de Trabajadores Rerum Novarum* (CCTRN) es la historia de la formación de sindicatos de obreros y de dependientes de comercio por líderes sindicales pequeñoburgueses. Estos líderes logran escalar posiciones políticas en un partido representativo de los sectores medios, gracias al expediente de aportar a ese partido

11.Véase las citas 26 y 27 del capítulo 10.

una base obrero-sindical. Obtenida esa meta, aparece la apatía con respecto a la formación de nuevos sindicatos obreros. Los sindicatos nacidos de la CCTRN y todavía vivos —los de la burocracia estatal— permanecen fieles al Partido Liberación Nacional.

El impulso inicial para la formación de la CCTRN lo otorga la institución eclesiástica pero el movimiento se seculariza, curiosamente no para radicalizar su compromiso obrero y popular, sino para dividir al movimiento sindical, desobedeciendo las directrices de Mons. Sanabria.

Temprano mostró el Pbro. Benjamín Nuñez que no compartía con su Obispo la misma valoración del movimiento popular y que seguiría sus propios caminos. El 20 de abril de 1945:

> Nuñez explicó en la reunión a estos representantes patronales y de la Embajada americana que se encontraba en una situación financiera muy difícil. Los sindicatos no comunistas que había fundado y que representaban una alternativa democrática para el país, no podían hacer grandes contribuciones económicas y por ende se encontraban desfinanciados. Según este sacerdote, él mismo recibía apenas como salario la suma de 300 colones al mes que le pagaba el Arzobispo Sanabria y los sindicatos, por su parte, únicamente contribuían con mil colones mensualmente. Esto no alcanzaba para pagar ni los abogados y la deuda de la Rerum ascendía ya, a consecuencia de esta crisis, a cerca de 7.000 colones (12).

Los cafetaleros, por su parte, decidieron darle apoyo a Nuñez, y ofreció cada uno la suma de doscientos cincuenta colones mensuales y la cancelación de la deuda acumulada. A pesar de que Nuñez advirtió que esta ayuda no "politizaría" a la "apolítica" Central Sindical, hasta la misma Embajada reconoció que éste era un juego de "do ut des", doy para que des. Esto lo corroboró , afirmó Cuffe, el mismo Nuñez a su regreso a casa, al confiarle que en el momento en que la Rerum había decidido marchar independientemente el primero de mayo, había recibido de este grupo de financistas la suma de diez mil colones "para que financiara el desfile".

De manera que tres años antes de la guerra civil, ya la dirigencia de la CCTRN le había vuelto la espalda al aporte de Mons. Sanabria. Se produjo *un distanciamiento entre las posiciones del Arzobispo y las del Pbro. Benjamín Nuñez en relación con el movimiento popular.* Al mismo tiempo, la CCTRN inició un acercamiento a la oposición, que culminó con la investidura del Pbro. Nuñez como Capellán del Ejército de Liberación Nacional. Ese desplazamiento de la Sindical Católica fue un duro revés para la integración del movimiento popular (13). No era esa la única opción posible del sindicalismo católico. La CCTRN pudo haberse empeñado en

12. J. SCHIFTER. Costa Rica 1948., pp. 123-125.
13. Una relación detallada del distanciamiento puede leerse en J. BACKER. O.c., pp. 111-127. La perspectiva de Backer es la progresiva autonomía y secularización

llamar a la cordura para impedir la guerra civil y presionar a fin de que los calderonistas y vanguardistas corrigieran sus errores, pero prefirió alinearse en la facción más belicosa de la oposición.

11.4 La destrucción por parte de la Junta de Gobierno

Dos acontecimientos, la toma del poder por el Ejército de Liberación Nacional y la actividad de la Junta Fundadora de la Segunda República colocaron en una posición privilegiada a quienes habían dado la espalda a las ideas de Mons. Sanabria sobre el movimiento popular.

La represión sindical por parte de la Junta está ampliamente documentada (14). El 11 de mayo de 1948, la Junta procedió a despedir a los empleados públicos sin compensación ni derecho a apelar. Autorizó a todos los empresarios privados a despedir a los trabajadores considerados calderonistas o tachados de peligrosos para las empresas. Valiéndose de ese decreto, la *United Fruit* despidió a los activistas sindicales de las zonas bananeras. La creación de un Tribunal de Probidad condujo a la represión abierta de los establecimientos aliados con los partidos calderonista o comunista y a la recuperación de algunas propiedades de alemanes, españoles e italianos, expropiadas anteriormente (15).

La represión llegó al terreno ideológico. Se estableció un "Tribunal de Etica para los Funcionarios de Docencia", con el objeto de eliminar a aquellos que antes o durante la contienda "asumieron actitudes incompatibles con la función de directores de la juventud" (16).

Los partidos calderonista y Vanguardia Popular fueron ilegalizados bajo la acusación de antidemocráticos, pese a la promesa hecha por el Pbro. Benjamín Nuñez (17) y clausurados el periódico La Tribuna y los voceros comunistas (18).

La CCTRN entró en un proceso de rápida desintegración al tiempo que formalizaba una alianza con el Partido Liberación Nacional. La represión del sindicalismo comunista no fue compensada por el auge del sindicalismo católico, ni siquiera se aprovechó la circunstancia de que el Pbro. Benjamín Nuñez fue Ministro de Trabajo. Lo que interesaba era debilitar al movimiento popular.

de la CCTRN, su independencia de la Iglesia institucional. Nuestra perspectiva es la ruptura de los dirigentes de la CCTRN con respecto al movimiento popular, pero sus datos también demuestran a cabalidad nuestro punto de vista.
14. J. BACKER, *O.c.*, pp. 128-129.
15. J. SCHIFTER. *La fase oculta de la guerra civil en Costa Rica*, p. 113.
16. *Ib.*, pp. 113-114.
17. J. BACKER, *O.c.*., p. 128. Léase el contenido de las promesas incumplidas en el "Documento de acuerdo sobre las Garantías sociales", del 19 dè abril de 1948. Texto en J. FIGUERES. *El espíritu del 48*, p. 274.
18. *Ib.*, p. 114.

Las medidas represivas del Ejército de Liberación Nacional se explican suficientemente por la composición del movimiento militar de José Figueres, apoyado, "no por los trabajadores, sino por las fuerzas conservadoras que, una vez ganada la guerra civil, buscarían neutralizar los más ambiciosos proyectos de los figueristas" (19). Sabemos que el proyecto de José Figueres iba mucho más allá de una restauración de la Costa Rica anterior a Calderón Guardia. Pero innegablemente el figuerismo contó, desde entonces y hasta ahora, con un ingrediente de desconfianza en la autonomía popular, residuo de su antiguo ligamen con las fuerzas conservadoras. El figuerismo no es conservador en lo referente a realizaciones sociales, pero es autoritario en el sentido de no permitir que la iniciativa transformadora permanezca en las manos del pueblo.

En el seno del movimiento popular, la CCTRN es el trabajo más audaz emprendido por la Iglesia costarricense en toda su historia. Lamentablemente, la organización de los trabajadores en un movimiento clasista (como lo es por definición un sindicato) fue desviada de sus objetivos originales por el Pbro. Benjamín Nuñez, quien cambió a Mons. Sanabria por José Figueres.

Sólo quienes sabemos cuánto cuesta movilizar a la Iglesia hacia compromisos con los sectores trabajadores, podemos valorar lo que se perdió en aquella ocasión. Observemos cómo recuerda los hechos uno de los testigos:

> Benjamín cometió el error de aceptar el puesto de Ministro de Trabajo de la Junta Fundadora de la Segunda República, y Monseñor el de aceptar que fuese ministro. Y al politizar a Benjamín quien sufrió deterioro fue la Rerum Novarum (...) Pero la puntilla de todo fue el ascenso al poder político del padre Nuñez y las ambiciones parecidas del padre Salazar (...) El clero comenzó a temer si no se le estaba dando demasiada importancia a ciertos sacerdotes y entonces comenzó a ser menos cooperador. Y eso ha venido sucediendo cada vez más (20).

19. J. SCHIFTER. Las alianzas conflictivas, p. 38.
20. A. ALFARO. "La Iglesia que fuimos. En Eco Católico, 8 de marzo de 1987, p. 3

EPILOGO

El movimiento popular había sufrido una severa derrota; no vamos a insistir más en las causas. Pero no fue una derrota total: ahí están las Garantías Sociales y el Código de Trabajo. Permanece también algo de igual o mayor importancia: la aceptación por parte de la gran mayoría de los costarricenses de que el Estado debe intervenir en la solución de los conflictos sociales en lugar de actuar como árbitro en un juego que ganan siempre los poderosos. Acerca de esta materia se ha llegado a un punto del que sólo se retrocederá con el uso de la violencia. Sobre esa convicción se ha levantado el reformismo del PLN. Sin negar sus limitaciones, evidentemente logró conquistas apreciables en salud, educación, sufragio, etc. Sin embargo, todo parece indicar que la etapa del reformismo liberacionista concluye junto con la década de los años ochenta. El pueblo costarricense se verá obligado, en un futuro próximo, a emprender formas de lucha novedosas si quiere conservar sus niveles económicos, sociales y políticos.

El que no conoce su historia está condenado a repetirla. Tanto los movimientos populares como la Iglesia tienen mucho que aprender de su pasado, de lo positivo y de lo negativo. Con esa finalidad hemos preguntado a los tiempos antiguos.



GLOSARIO

CAPELLANIA
En la Costa Rica colonial, el término capellanía se utilizó con dos acepciones. 1) La propiedad inmueble cuyos réditos aseguraban la subsistencia de los sacerdotes quienes, a cambio, tenían la obligación de aplicar cierto número de misas. Cada capellanía había sido fundada por antepasados o parientes del sacerdote que recibía ese beneficio. 2) Los inmuebles propiedad de las cofradías, cuyos réditos se usaban para sufragar los gastos de las festividades religiosas celebradas por las cofradías o para fines caritativos, como dotar niñas pobres. En ambos casos, ni los sacerdotes ni la jerarquía eran los propietarios de las capellanías (1).

CONCORDATO
"Es una convención solemne entre la autoridad suprema de la Iglesia y la del Estado, por la que se ordenan las relaciones entre ambas sociedades acerca de materias que conjuntamente les interesan" (2).

CURAS DOCTRINEROS
Los sacerdotes, en Costa Rica normalmente franciscanos, encargados de la labor pastoral en pueblos de indios recién convertidos, llamados doctrinas. Estas surgieron como una alternativa a las encomiendas. con la esperanza de proteger a los indios.

DESAMORTIZACION
Una propiedad inmueble está *amortizada* (en manos muertas) cuando se encuentra en manos de una persona física o jurídica, de tal suerte que su venta es prohibida o, al menos, restringida en gran manera.
La d. es el proceso por el cual se ponen a la venta los inmuebles antes amortizados. La d. trasladó propiedades colectivas a manos de particulares, con lo que fomentó el surgimiento de una burguesía capitalista y anticlerical pues la recuperación del poder eclesiástico equivalía a la pérdida de las tierras adquiridas. Algunos autores sostienen que las tierras amortizadas beneficiaban a sus arrendatarios, dado que el arrendador, un ente colectivo, ejercía menor presión sobre ellos que un propietario particular. Las tierras amortizadas, no sujetas a la lógica capitalista, se conservaban ecológicamente más íntegras.

ENCOMIENDA
Agrupación de indígenas que se entrega a un encomendero, por lo general un español que ha participado en la conquista, o su descendiente. Se le entrega para que se haga cargo de la evangelización de los indios; a cambio de ello se justifica que perciba los tributos correspondientes.

ESTADO

El tipo de Estado que posee una determinada sociedad es producto de la situación, en un cierto momento, de la lucha de clases dentro de esa sociedad. Está controlado por la clase dominante, que de otro modo no lo sería, pero eso no implica que las clases dominadas carezcan de todo grado de influencia en el aparato estatal. Las clases subalternas no lo son al extremo de que su influencia sobre el Estado sea nula. Hacen valer su influjo de varias formas en las decisiones estatales, en un grado que depende de su organización y combatividad. De ahí que la evolución de las características de un Estado sirve como indicador para "medir" la correlación de fuerzas entre las clases sociales. Por ejemplo, el Estado interventor, que se afianza en Costa Rica a partir de 1940, señala que las clases dominadas obtuvieron una cuota de poder superior a la que disponían durante el período del Estado liberal.

La relación Iglesia-Estado permite observar, como desde un lugar privilegiado, los caminos que ha escogido la Iglesia para realizar su misión en medio de las pugnas sociales.

IGLESIA

La expresión *Iglesia Católica* en su sentido más amplio, designa la suma de los creyentes de esa religión, sin ningún distingo ulterior sobre los grados de servicio (jerarquía) que la caracterizan. En este sentido es equivalente a *Pueblo de Dios*. Si la palabra Iglesia se usa sin mayor especificación, nos referimos a la católica. Cuando se trata de iglesias protestantes, se adjetiva según corresponda.

Por *Iglesia institucional* se entiende el conjunto de personas que han recibido algún grado del sacramento del Orden sacerdoial (obispado, presbiterado, diaconado) y las instituciones que controlan: parroquias, centros de formación, movimientos apostólicos, etc.

El término *eclesiástico* refiere a Iglesia institucional y también a *clero* (etimológicamente, elegido a suertes, separado). El término eclesial indica la globalidad del *Pueblo de Dios*, incluye la jerarquía. En cambio *laico, laicado* (etimológicamente, pueblo) designa a los miembros de la Iglesia que no han recibido grado alguno del sacramento del Orden Sacerdotal. Menos clara es la ubicación de los religiosos y religiosas que no han recibido órdenes sagradas. Desde ese punto de vista son laicos, pero por haber hecho profesión pública (compromiso definitivo de vivir los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia) y porque la gente así los considera, se les ubica dentro del clero.

LAICO

Para el sentido teológico del término vea Iglesia. Laico también se usa para indicar independencia de lo eclesiástico, de lo religioso. En ese sentido equivale a civil, p.ej., escuela laica.

LIBERALISMO

En su aspecto doctrinal general, el l. (3) tiende a exaltar el valor del individuo, su libertad individual contra la autoridad exterior, su propia actividad contra la actividad social. Hizo posible el desarrollo de muchas fuerzas individuales, pero al mismo tiempo causó la extinción de la unidad interior, moral, surpaindividual y, por consiguiente, de toda la unidad orgánica social. En sus resultados fue un movimiento de desintegración, atomización, proclamando a los individuos suficientes en sí mismos. La propia conciencia debiera ser el único criterio del bien y del mal.

El l. sostiene por tanto la autonomía de la razón, elevada hasta la posición de árbitro de la revelación de la doctrina de la Iglesia. El l. tiene una fe ilimitada en la potencia del entendimiento y niega todo lo que no se puede entender con el entendimiento; significa, por lo tanto, la secularizacón de la vida pública. El Estado es neutral. Afirma la tolerancia para todas las ideas, para todos los cultos; libertad máxima en la ciencia, en el arte, la literatura, el teatro... La Iglesia, sostenedora de los principios de autoridad es expulsada de la escuela, de la injerencia del matrimonio. El l. cree en la bondad esencial de la nauturaleza humana y en su infinita capacidad de evolución, así como en la armonía entre los individuos libres y sus intereses. Cuanto más amplia es la libertad tanto más fuerte es el progreso y el orden. De ahí se llega a la ilimitada autonomía de la economía, las ciencia y la política.
Siendo la libertad del individuo el principio fundamental del l. toda la estructura social se apoya en este principio. La sociedad ya no es un organismo con sus relaciones múltiples, internas, morales y vitales; sino un automatismo, un mecanicismo que no persigue el bien común como fin, sino que es más bien una suma de individuos libres que regulan sus intereses por motivos egoístas. Otro principio del l. es que las actividades humanas singulares (política, economía, ciencia, letras, arte, etc.) deben ser gobernadas por leyes internas propias, excluyendo toda intervención externa, incluso las normas éticas y religiosas. De ahí se sigue la separación de la vida de la religión y la cultura de la Iglesia. Estos principios informan también el Estado liberal que debiera ser un estado jurídico, garantizador de la libertad y seguridad del individuo y de la propiedad, el Estado gendarme.
Los principios del l. fueron desarrollados en el campo económico. Se declara la libertad de la producción, del contrato de trabajo, del transporte, del cambio, del mercado. Todo se regula naturalmente con la ley de la oferta y la demanda, la libre producción y las necesidades, los rendimientos y los precios.
Según los principios anteriores, el Estado no debe ingerirse en el mundo económico; cuando más su misión será la de eliminar los obstáculos que impiden la expansión libre de las actividades productoras. La razón es evidente: los individuos conocen sus propios intereses y están en condiciones de conseguirlos mejor que los puede conocer y realizar el Estado. Por otra parte si en el mundo económico tienen lugar estacancamientos y retrocesos pueden ser vencidos y superados por el juego espontáneo de las formas productivas: la ley de la oferta y la demanda. Toda intervención del Estado sólo serviría para entorpecer la marcha del proceso económico.
El l. económico encierra errores esenciales y fatales. El interés colectivo no se identifica con la suma de los intereses individuales; tiene una naturaleza específica y una consistencia propia. Para llevarlo a la práctica es necesario que los intereses de los individuos se persigan de acuerdo con el bien común. Además, el automatismo de las fuerzas productivas no funciona suficientemente. Aun en el mundo económico el orden debe ser actuado —y si se rompe, rehecho— por las voluntades humanas libres, que están obligadas a realizar lo útil y subordinándolo al deber y en armonía con él. Ni el Estado puede asumir tampoco una actitud de simple espectador: tiene igualmente una misión positiva tanto más extensa cuanto más profundos son los desórdenes que se verifican en el mundo de la riqueza.
De estos errores nació igualmente, al menos en parte, el abuso de los empresarios capitalistas sobre las clases trabajadoras; abuso que determinaba una reacción cada vez más vigorosa que terminó por desahogarse en los movimientos sociales del siglo pasado y del nuestro.

MOVIMIENTO POPULAR

A la noción de *movimiento popular* (4) nos aproximamos mediante la distinción entre *movimientos sociales* y *movimientos populares*.

Los movimientos sociales se originan fuera del Estado para alcanzar fines específicos de un sector de la sociedad. Si se orientan a la ampliación o consolidación de los intereses de los grupos hegemónicos, sólo cuestiona fragmentariamente el ordenamiento social y proponen reformas parciales, como la exoneración de pago de un impuesto.

En el caso de que un movimiento social exprese los intereses del *pueblo* de los grupos que sufren dominación ideológica y explotación económica, se dice que forma parte de los *movimientos populares* (en plural).

El *movimiento popular* (en singular) se constituye cuando los movimientos populares pasan de una relación desarticulada entre los diversos movimientos, a una acción permanente, estructurada y con objetivos políticos. Entonces tiende a la transformación del Estado y del ordenamiento social en beneficio de los intereses del pueblo. Surge una voluntad colectiva que sintetiza las masas, sus intereses, sus deseos, sus frustraciones y, en el grado de mayor desarrollo, su proyecto político. En sentido estricto existiría movimiento popular sólo en vísperas de un intento formal de cambio revolucionario; en sentido amplio, basta la convergencia de los movimientos populares hacia metas compartidas.

El movimiento popular puede poseer una de estructura organizativa incipiente o carecer de ella. En el primer caso, prevalece una fuerte integración psicológica de solidaridad y homogeneidad, opuesta a la política institucional. Este es un factor de fortaleza del movimiento porque permite mayor flexibilidad en el estilo de participación y puede asegurarse una amplia audiencia. Pero allí también radica su debilidad. Cuando el movimiento logra constituir una organización, adquiere mayores posibilidades de actuar como interlocutor de otras fuerzas sociales, acumula experiencia y encuentra su propia identidad. La mayor capacidad de influencia del movimiento popular se logra al constituir una vanguardia política, tema bastante controversial porque cada partido reclamará, naturalmente, la condición de vanguardia.

REFORMISMO

Son reformistas los movimientos sociales que en la gestión de los cambios sociales excluyen la participación de organismos controlados por sectores populares.

REGALISMO

Originalmente las *regalías* son privilegios que la Santa Sede concede a los reyes en algún punto relativo a la disciplina de la Iglesia. De acuerdo con el Derecho Canónico, el rey es siempre un súbdito de la Iglesia; en materia eclesiástica, los derechos del rey están radicalmente sometidos al poder espiritual, esencialmente inalienable.

Contrario al planteamiento anterior, el *regalismo* nace de la pretensión de que, incluso en materias religiosas, es nula toda ley sin el consentimiento del pueblo (el rey, en regímenes monárquicos). El rey, depositario del Patronato y custodio de los cánones (para velar por su cumplimiento incluso por parte de las autoridades religiosas) tenía la facultad de inmiscuirse con entera libertad en los asuntos de la Iglesia. Desde tal perspectiva, los cánones no podían ser reformados por la sola competencia del Sumo Pontífice. Así se origina el *pase regio* o *exequator*, costumbre que prohibe publicar y ejecutar las Constituciones Apostólicas, lo mismo que los mandatos de los obispos, mientras no lo autorice la potestad civil.

El regalismo es la corriente eclesial que favorece la intervención del Estado en asuntos de índole relgiosa, con detrimento de la libertad de la Iglesia.

ROMANIZACION
Se denomina romanización al proceso de acercamiento entre la Sede Romana y las Iglesias latinoamericanas, propio del siglo XIX. La romanización no puede entenderse en el sentido de incorporación confesional de las iglesias latinoamericanas a la Iglesia Católica, sino como acercamiento jurídico, administrativo y espiritual. Finalizada la época del Patronato a raíz de la independencia y de la formación de las repúblicas hispanoamericanas, la Santa Sede pudo establecer contacto directo con las Iglesias de la región. Varios factores concurren en el éxito del proceso de romanización. La unidad católica dogmáticamente centrada en el Romano Pontífice, no fue cuestionada ni por los reyes de España ni por los de Portugal. Antes bien, la consideraron como un elemento de identidad nacional, opuesto a las tesis de las potencias protestantes. Una vez el Patronato cesó de existir, las Iglesias latinoamericanas se acercaron espontáneamente a Roma. Este movimiento reveló su utilidad en cuanto comenzaron las hostilidades de los gobiernos liberales contra la religión católica pues la Santa Sede, a pesar de algunos errores de apreciación, fue un punto de apoyo para las Iglesias locales que, por ese medio, se defendieron mejor de las pretensiones de los gobiernos republicanos en materia religiosa.
La Santa Sede se constituyó en la negociadora de los intereses de las Iglesias locales ante los gobiernos republicanos. Antes de que los liberales alcanzaran el poder en la mayoría de los Estados latinoamericanos, la Sede Romana procuró, mediante la firma de concordatos, garantizar jurídicamente la labor pastoral obteniendo de los Estados una serie de privilegios para la Iglesia Católica . Llegados al poder, los liberales no respetaron esos convenios pero, aún así, la Santa Sede pudo mediane la vía diplomática en favor de las Iglesias locales.
Se originó también un proceso de romanización gracias al impulso de determinadas devociones. La proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción (Pío IX, 1854) fue el reconocimiento oficial de una creencia que, en Latinoamérica colonial, había sido predicada como artículo de fe, especialmente por los franciscanos. Se incrementó la admiración y el cariño hacia el Romano Pontífice. En el Concilio Vaticano I los obispos latinoamericanos votaron masivamente a favor de los dogmas de la infalibilidad pontificia y de la jurisdicción ordinaria del Papa.
Durante la crisis de la independencia, la Iglesia latinamericana se vincula pastoral y teológicamente con la Sede Romana que toma la iniciativa.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS AL GLOSARIO

1. Luis Felipe GONZALEZ FLORES. *El Gobierno Eclesiástico en Costa Rica durante el régimen colonial y la influencia de los sacerdotes en el desenvolvimiento religioso y cultural del país.* San José: Imprenta Nacional, 1957.
2. Marcelino CABREROS y otros. *Comentarios al Código de Derecho Canónico.* Madrid: Editorial Católica, 1963, T. I, p. 65.
3. ROBERTI, Cardenal Francesco. *Diccionario de teología moral.*
4. Daniel CAMACHO MONGE. "Movimientos sociales, algunas discusiones conceptuales". En: *Avances de Investigación,* No. 54, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Costa Rica, 1986, mimeo, 31 pp.



BIBLIOGRAFIA

ACUÑA, Ricardo. "Cristianismo y comunismo". *El Mensajero del Clero*, dic. 1932, pp. 428-429.

AGUILAR BULGARELLI, Oscar. *Costa Rica y sus hechos políticos de 1948. Problemática de una década.* San José: ECR, 1969.

ALFARO, Armando. "La Iglesia que fuimos. Entrevistas para recuperar nuestra historia", por Miguel PICADO. *Eco Católico*, ene.-may. 1987.

ARTOLA, Miguel. *Textos fundamentales para la Historia*, Madrid: Revista de Occidente, 1968.

AUBERT, Roger, y otros. *Nueva Historia de la Iglesia.* Madrid: Cristiandad, 1964. Tomo I.

BACKER, James. *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica.* San José: ECR, 1974.

BADA PANILLO, José, y otros. *Para una enseñanza crítica de la religión. 2o. La Iglesia.* Estella (Navarra): E.V.D., 1979.

BLANCO, Gustavo. *Iglesia Católica y pastoral social.* San José: Universidad de Costa Rica, 1987. (Tesis M.S. Sociología)

BLANCO, Gustavo y NAVARRO, Orlando. *El solidarismo. Pensamiento y dinámica de un movimiento obrero patronal.* San José: ECR, 1984.

BLANCO COTO, Graziella. *El Estado Confesional Costarricense.* San José: Universidad de Costa Rica, 1983. (Tesis Lic. Derecho)

BLANCO SEGURA, Ricardo. *Monseñor Sanabria (apuntes biográficos).* San Jóse: ECR, 1962, pp. 92-94.

--------------------------*Historia eclesiástica de Costa Rica. Del descubrimiento a la erección de la Diócesis (1502-1850).* San José: ECR, 1967.

--------------------------*1884. El Estado, la Iglesia y las reformas liberales.* San José: ECR, 1984.

BODENHEIMER, Susanne Jonas. *La ideología socialdemócrata en Costa Rica.* San José, 1984. pp.41.

BOLAÑOS, Claudio. *Eco Católico,* 16 feb. 1935.

BORGE, Carlos. "Las asociaciones de obreros". *El Mensajero del Clero*, nov. 1924, pp. 252-259.

BOTEY, Ana María y CISNEROS, Rodolfo. *La crisis de 1929 y la fundación del Partido Comunista de Costa Rica.* San José: ECR, 1984.

CABREROS, Marcelino, y otros. *Comentarios al Código de Derecho Canónico.* Madrid: Editorial Católica, 1963.

CAMACHO MONGE, Daniel. *¿Por qué persiste el juego democrático en Costa Rica? Las clases sociales en la conformación del Estado de Costa Rica* (algunas hipótesis). Trabajo presentado en el XII Congreso Latinoamericano de Sociología: Quito, noviembre de 1977.

--------------------------*Movimientos sociales, algunas discusiones conceptuales.* San José: Universidad de Costa Rica, Facultad de Ciencias sociales, 1986. 31 p. mimeo. (Avances de Investigación, no. 54).

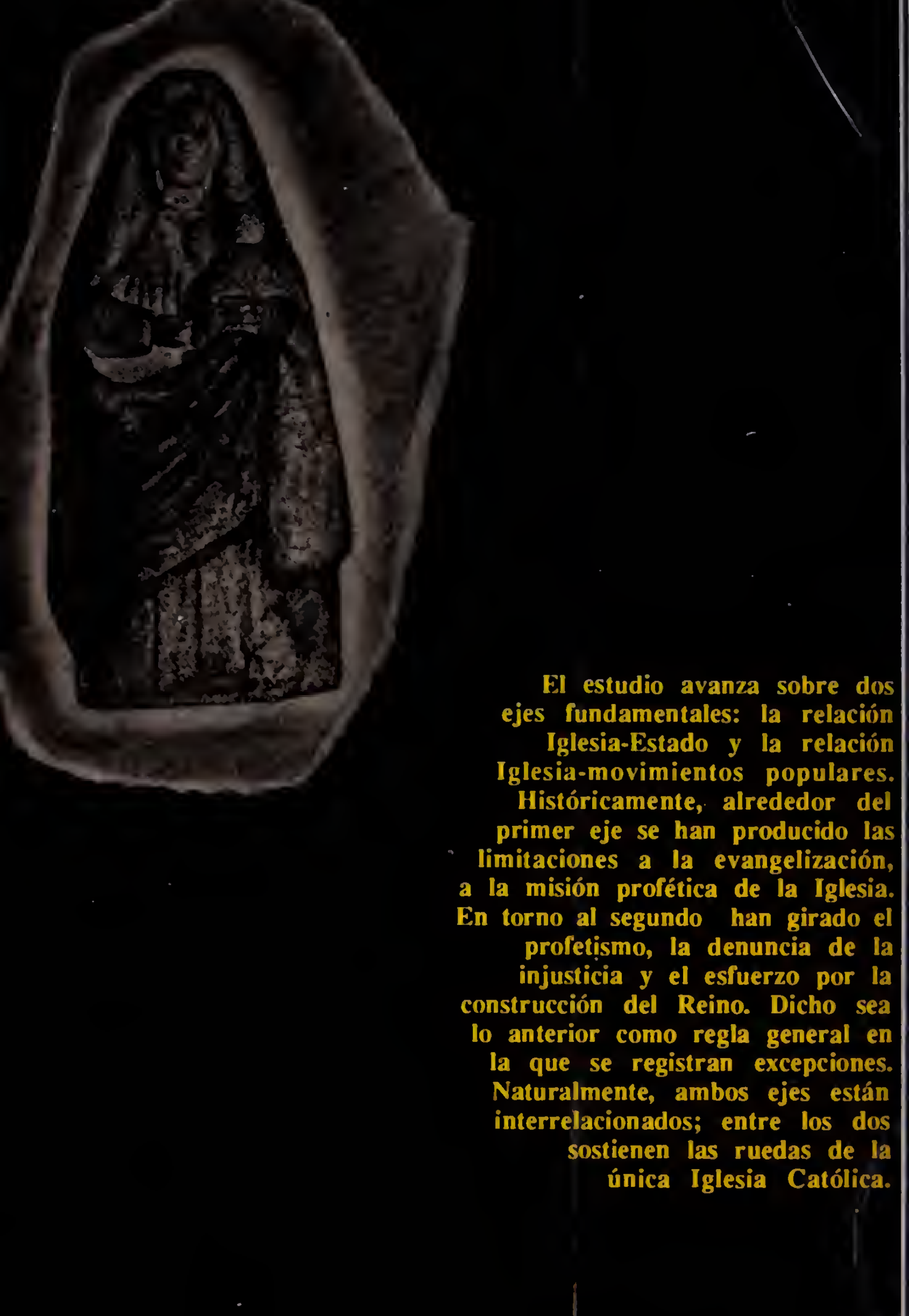
CASTILLO, Francisco de Paula. "El pauperismo costarricense, sus causas y remedios". *El Mensajero del Clero,* nov. 1925, p. 264.
CASTRO Y JIMENEZ, Rafael Otón, Pbro. "Discurso en la Casa Presidencial". *El Mensajero del Clero,* may. 1924, p. 110.
CASTRO Y JIMENEZ, Rafael Otón, MONESTEL Mons. Antonio del Carmen, BLESSING, Mons. Agustín. "Circular sobre la actitud que debe asumir el clero en la próxima lucha política para elegir Presidente de la República y Diputados al Congreso". *El Mensajero del Clero,* mar. 1923, pp. 101-107.
Comunicado del equipo sacerdotal de la región Huetar norte, sobre el problema de San Carlos. *Eco Católico,* (1987) 8 de nov. pág. 14.
Concilio Vaticano II. "Constitución Gaudium et Spes". Madrid: Editorial Católica, 1967.
CHASE, Alfonso. *Relatos escogidos de Carmen Lyra.* San José: ECR, 1977.
CHURNSIDE, Róger. *Formación de la fuerza laboral costarricense.* San José: ECR, 1985.
DE LA CRUZ, Vladimir. *Las luchas sociales en Costa Rica, 1870-1930.* San José: ECR/EUNED, 1980.
----------------------------"Notas para la historia del movimiento campesino en Costa Rica". En: *Las instituciones costarricenses del siglo XIX.* VV.AA. San José: ECR, 1986, pp. 319-376.
Documentos fundamentales del siglo XIX Comp. por C. MELENDEZ. San José: ECR, 1978.
DENZINGER, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia.* Barcelona: Herder, 1959.
DIEZ TASCON, Marciano. *Vicariato Dominicano de la Provincia de España en América Central.* Guatemala: Edición privada, 1985.
DUSSEL, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina, T 1.* Salamanca: Sígueme, 1983.
EGAÑA, Antonio de. *La teoría del Regio Vicariato Espanpl en Indias.* Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1958. pp. 278-79
------------------------*Historia de las Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX.* Hemisferio Sur. Madrid: Editorial Católica, 1966. –
FACIO, Rodrigo. *Estudio sobre economía costarricense.* San José: ECR, 1975, T. 1.
-------------------*La Federación de Centroamérica. Sus antecedentes, su vida y su disolución.* San José: ICAP, 1979.
FALLAS, Carlos Luis. *Mi Madrina.* San José: ECR, 1981, pp. 13-14.
FALLAS MONGE, Carlos Luis. *El movimiento obrero en Costa Rica, 1830-1902.* San José: EUNED, 1983.
FIGUERES FERRER, José. *El espíritu del 48.* San José: ECR, 1987.
FERNANDEZ, León. *Colección de Documentos para la historia de Costa Rica. Volumen II. Encomiendas y reducciones. Indios no sometidos. Matina.* Prólogo de Carlos MELENDEZ. San José: ECR, 1976. pp. 13-30.
FERRETO, Adela. *Crónicas de un tiempo.* San José: ECR, 1978.
Carlos Luis Sáenz. Trabajo inédito.
FIERRO, Alfredo. *Teoría de los cristianismos* pp. 102-105. Ed. Taurus, 1986.
FONSECA, Elizabeth. *Costa Rica colonial: la tierra y el hombre.* San José: EDUCA, 1984.

FRIES, H. *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico dogmático.* En: Mysterium Salutis, IV/1, pp. 231-296. Madrid: Cristiandad, 1969.
GAMBOA, Francisco. *Costa Rica. Ensayo histórico.* San José: Imprenta Elena, 1974.
GARCIA, Rubén. "La usura". *El Mensajero del Clero*, ene. 1925.
GARNIER, Leonardo. "Crisis, desarrollo y democracia en Costa Rica". En: *Costa Rica. Crisis y desafíos.* San José: Editorial DEI, 1987.
GONZALEZ FLORES, L.F. *El gobierno eclesiástico en Costa Rica durante el régimen colonial y la influencia de los sacerdotes en el desenvolvimiento religioso y cultural del país.* San José: Imprenta Nacional, 1957.
GONZALEZ, Luisa. *A ras del suelo*, San José: ECR, 1981.
GONZALEZ, Luisa y SAENZ, Carlos Luis. *Carmen Lyra.* San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1977.
HIDALGO, Alfredo. "De política". *El Mensajero del Clero*, set. 1923.
JEDIN, Huber, dir. *Manual de Historia de la Iglesia,* "Del reconocimiento de la igualdad de derechos del cristianismo a la posición de privilegio otorgada por Constantino". Barcelona: Herder, 1980. II, pp. 27-45.
JIMENEZ OREAMUNO, Ricardo. "El cuartel, la iglesia y la escuela". Texto en E. RODRIGUEZ, *Op. Cit.*, pp. 221-223.
--------------------*Su pensamiento* Prol., selec. y bibliogr. por E. RODRIGUEZ. San José: ECR, 1980.
LASCARIS, Constantino. *Desarrollo de las ideas en Costa Rica.* San José: ECR, 1975.
LLORENTE Y LA FUENTE, Anselmo. "Edicto del Primer Obispo de Costa Rica... llamando a las armas a los costarricenses contra la invasión de los filibusteros". *Revista de Archivos Nacionales* (1940) 4(9-10): 528-529.
-------------------------"Alocución del Ilustrísimo Sr.Obispo a las tropas del Ejército expedicionario", en Víctor SANABRIA. *Mons. Anselmo Llorente...*, pp. 331s.
MARTINA, Giacomo. *La Iglesia, de Lutero a nuestros días. Epoca del liberalismo* Madrid: *Cristiandad,* 1974. 4 tomos.
MENESES, Carlos. "Las sociedades obreras". *Mesajero del Clero*, jul. 1927, p. 166.
---------------"Vencidos, pero a las malas". *Mensajero del Clero,* ago. 1929, p. 317.
MERCATI, A. *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autoritá civili,* 1 vol, Roma.
MONGE, Carlos. *Nuestra historia y los seguros.* San José: ECR, 1974.
-------------------*Historia de Costa Rica.* San José: Trejos, 1978.
MONTERO SEGURA, Daniel. *La evolución de la tolerancia religiosa en Costa Rica durante los siglos XIX y XX.* San José: Universidad de Costa Rica. (Tesis Lic. Ciencias Sociales)
MORA, Arnoldo. *Los orígenes del pensamiento socialista en Costa Rica.* San José: Editorial DEI, 1988.
MORA, Manuel. *Por la afirmación de nuestra democracia.* San José: s.e., 1939, p. 10. Citado en M. ROJAS. Op. cit..
------------------*Discursos*, San José: Presbere, 1984.
NELSON, Wilton. *Historia del protestantismo en Costa Rica.* San José: INDEF, 1983.
NOLAN, Albert. "La opción por el pobre". En: *Verapaz* (Madrid) jul. 1987. n. 12.
OBREGON LORIA, Rafael. *Costa Rica en la Independencia y en la Federación.* San José: ECR, 1977.

ODUBER, Daniel. *Raíces del Partido Liberación Nacional. Notas para una evaluación histórica*, San José: CEDAL, 1985.
---------------------*El pensamiento contemporáneo costarricense...* Comp. por Eugenio RODRIGUEZ y Luis Demetrio TINOCO. San José: ECR, 1980.
PERALTA, Hernán G. Don Rafael Yglesias. *Apuntes para su biografía.* San José: ECR, 1968.
PICADO, Miguel. *La Iglesia hispanoamericana en las Cortes de Cádiz.* Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1979. (Tesis Lic. Historia eclesiástica).
"Las luchas sociales en el origen de la devoción de Nuestra Señora de los Angeles." *Senderos* (1981) 11: 95-104. –
----------------------*La Palabra Social de los obispos costarricenses. Selección de documentos de la Iglesia Católica costarricense, 1893-1981.* San José: DEI, 1982.
PIXLEY, Jorge y BOFF, Clodovis. *Opción por los pobres.* Madrid, Ediciones Paulinas, 1986.
PRADO, Eladio. "Las palabras de don Cleto han herido a millares de católicos" *La Tribuna*, 6 de jul. 1929, p.4
RICHARD, Pablo. *Morte das cristiandades e nascimento da Igreja. Análise histórica e interpretacao teológica da Igreja na América Latina.* Sao Paulo: Paulinas, 1982.
----------------------La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres. Prólogo de Leonardo BOFF. San José: Editorial DEI, 1987.
RODRIGUEZ, J.M. *Aspectos ideológicos y estructurales de la relación entre la Iglesia Católica de Costa Rica y el sistema político nacional.* (San José: Universidad de Costa Rica. Tesis Lic. Ciencias Políticas).
ROJAS, Manuel. *Lucha social y guerra civil en Costa Rica, 1940-1948.* San José: Porvenir, 1980.
SAENZ CH., Alfredo. *Partidas específicas a la Iglesia Católica (1980-1985).* Heredia: Universidad Nacional, EECR, 1987. Sin publicar.
SALAZAR MORA, Jorge M. *Política y reforma en Costa Rica, 1914-1958.* San José: Porvenir, 1982.
SANABRIA, Víctor, Mons. "Ultimos años de la Orden Franciscana en Costa - Rica". *El Mensajero del Clero* abr. 1931.
-----------------------*Bernardo Augusto Thiel. Segundo Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos históricos).* San José: Lehmann, 1941. Existe una 2da. edición por la ECR, 1982.
-----------------------*Anselmo Llorente y Lafuente, primer obispo de Costa Rica.* San José: ECR, 1972.
-----------------------*La primera vacante de la Diócesis de San José: 1871-1880. Dr. Domingo Rivas. Ilmo. Monseñor Luis Bruschetti. Apuntamientos históricos.* San José: ECR, 1973.
----------------------*Reseña histórica de la Iglesia en Costa Rica desde 1502 hasta 1850.* San José: Editorial DEI, 1984.
SANCHO, Mario. "De Costa Rica, Suiza centroamericana". En: *El pensamiento contemporáneo costarricense.* San José: ECR, 1980, Tomo I.
SCHIFTER, Jacobo. *La democracia en Costa Rica como producto de la neutralización de clases.*
---------------------*Costa Rica 1948: Análisis de documentos confidenciales del Departamento de Estado.* San José: EDUCA.
---------------------*Las alianzas conflictivas. Las relaciones de Estados Unidos y Costa Rica desde la Segunda Guerra Mundial a la Guerra Fría.* San José: Libro Libre, 1986.

SOLIS, Javier. *La herencia de Sanabria, análisis político de la Iglesia costarricense.* San José: Editorial DEI, 1983.
SOTO V., Gustavo Adolfo. *La Iglesia costarricense y la cuestión social. Antecedentes, análisis y proyecciones de la reforma social costarricense de 1940-43.* San José: EUNED, 1985.
THIEL, Bernardo, Mons. *Segunda Carta Pastoral. Las causas interiores de la independencia religiosa e incredulidad.* San José: Imprenta Nacional, 1881.
ULATE, Otilio. *El opio de las Garantías Sociales.* Separata del Diario de Costa Rica. San José: Imprenta Trejos Hnos, 27 may. 1942.
VEGA, José L. *Hacia una interpretación del desarrollo costarricense: ensayo sociológico.* San José: Porvenir, 1983.
VOLIO, Jorge. *Recurso ante la Santa Sede.* Roma: 30 de noviembre de 1933. Certifica la autenticidad Carlos Borge C., en Roma el 2 de diciembre de 1933. Arhivo de Marina Volio.
VOLIO, Marina. *Jorge Volio y el Partido Reformista* San José: ECR, 1972.
ZAVALETA, Manuel, Pbro. "La Iglesia y los salarios". *El Mensajero del Clero,* (1924) ago. p. 193.
------------------"Separación de la Iglesia del Estado". *El Mensajero del Clero* (1931) jul. pp. 302 ss.
ZUÑIGA DIAZ, Francisco. *Carlos Luis Sáenz: el hombre y el poeta.* Inédito.
ZUÑIGA, Ricardo. *El Mensajero del Clero.* (1924) may. pp. 108-109.
ZUÑIGA, Santiago, Pbro. "Conferencia leída en la reunión del Clero en el Palacio Arzobispal, el 14 de Setiembre". *El Mensajero del Clero* (1932) nov. p. 397.

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de noviembre de 1988
su edición consta de 1.000 ejemplares



El estudio avanza sobre dos ejes fundamentales: la relación Iglesia-Estado y la relación Iglesia-movimientos populares. Históricamente, alrededor del primer eje se han producido las limitaciones a la evangelización, a la misión profética de la Iglesia. En torno al segundo han girado el profetismo, la denuncia de la injusticia y el esfuerzo por la construcción del Reino. Dicho sea lo anterior como regla general en la que se registran excepciones. Naturalmente, ambos ejes están interrelacionados; entre los dos sostienen las ruedas de la única Iglesia Católica.


INFORMATION
ICI
CONSERVATION, INC